MAULANA FARID ESACK

Hermeneutika Pembebasan dan Relasi Antar Umat Beragama

Dr. Achmad Khudori Soleh, M.Ag
Erik Sabti Rahmawati, M.Ag, MA

MAULANA FARID ESACK

Hermeneutika Pembebasan dan Relasi Antar **Umat Beragama**

الإدارة العالية لجمعية
N
U
نهضة العلماء
١٣٤٤
1926

MAULANA FARID ESACK

Hermeneutika Pembebasan dan Relasi Antar Umat Beragama

Dr. Achmad Khudori Soleh, M.Ag
Erik Sabti Rahmawati, M.Ag, MA

Transliterasi yang digunakan dalam penulisan disertasi ini berdasarkan pedoman sebagai berikut:

Latin	Arab	Latin	Arab
dl	ض	‘	ا
th	ط	b	ب
zh	ظ	t	ت
`	ع	ts	ث
gh	غ	j	ج
f	ف	h	ح
q	ق	kh	خ
k	ك	d	د
l	ل	dz	ذ
m	م	r	ر
n	ن	z	ز
w	و	s	س
h	ه	sy	ش
y	ي	sh	ص

UCAPAN TERIMA KASIH

Al-Hamdulillah, segala puji bagi Allah, Cahaya di atas segala cahaya. Salawat dan salam semoga tetap terlimpahkan kepada Nabi junjungan, Muhammad saw, kelu arga dan para sahabatnya yang baik.

Buku ini adalah revisi dari buku kami sebelumnya yang berjudul **KERJA SAMA UMAT BERAGAMA DALAM AL-QUR'AN PERSPEKTIF HERMENEUTIKA FARID ESACK**, terbit UIN-Maliki Press, 2011. Pada edisi ini kami merevisi kalimat atau bahasanya secara keseluruhan, mulai Pendahuluan sampai Kesimpulan. Kami juga menambahkan data tahun dan rujukan terbaru. Pejelasan pada bagian Kunci-kunci Hermenutika, khususnya bagian *mustadl'afin*, diuraikan secara lebih luas dibanding sebelumnya. Perubahan paling signifikan terjadi pada Bab IV. Sub-judul "Menentang Penindasan" dihilangkan kemudian diganti dengan "Meninjau Ulang Makna Iman, Islam dan Kufur". Sub

judul "Al-Qur'an Berbicara" juga diganti menjadi "Mengakui Eksistensi Agama Lain". Kami merasa sub-judul ini lebih sesuai dengan pembahasan tentang relasi antar umat beragama.

Selain itu, kami menambahkan Apendixs di bagian belakang berjudul "Relasi Muslim Non-Muslim dalam Teks Suci" karya Prof. H. Mahmoud Mustafa Ayoub. Tulisan ini merupakan terjemahan atas artikel beliau yang berjudul "The Islamic Context of Muslim-Christian Relations", tercantum dalam buku *A Muslim View of Christianity - Essays on Dialogue*, ed. Irfan A Omar (New York: Orbis Books, 2007), 17–31.

Kami menyampaikan terima kasih kepada pihak-pihak yang telah memberikan kontribusi terhadap buku revisi ini, khususnya pada anak-anak kami, yaitu Hadziq M. Khalil Kamil (2003), Humaida Ghevira Syavia Camila (2005), Hasyma Tazakka Furqona (2007) dan Alya Hafizhah Azkiya (2013). Saat merevisi buku ini, mereka semua lagi kumpul di rumah karena liburan semester dari pondoknya masing-masing. Rumah menjadi luar biasa dengan kehadiran mereka. Mereka adalah permata hati dan penyejuk jiwa yang dianugerahkan Allah kepada kami, dan kepada merekalah --salah satunya-- karya ini didedikasikan.

Terakhir, kami tidak lupa menyampaikan terima kasih kepada pihak penerbit, juga pihak percetakan. Tanpa kerjasamanya, naskah ini tidak akan bisa dinikmati pembaca. Semoga semua menjadi amal baik yang mendapat balasan di sisi Tuhan kelak. *Jazâkum Allah khair al-jazâ'.*

Malang, Oktober 2021
Achmad Khudori Soleh & Erik Sabti Rahmawati

DAFTAR ISI

BAB I

PENDAHULUAN

Secara normatif, tidak ada satupun agama yang menganjurkan pemeluknya untuk melakukan tindak kekerasan (*violence*), baik terhadap sesama pemeluk agamanya yang berbeda pandangan (*madzhab*) maupun pada pengikut agama lain (*other*). Sebaliknya, al-Qur'an justru memerintahkan manusia untuk saling mengenal dan memahami satu sama lain (QS. Ali Imran, 64; al-Hujurat, 13). Lebih dari itu, sebagaimana dinyatakan dalam sebuah statemen bahwa adanya perbedaan dan pluralitas adalah rahmat, bukan laknat (*ikhtlaf ummati rahmah*).

Namun, secara faktual-historis, tidak jarang dijumpai tindak kekerasan yang dilakukan masyarakat agamis. Bahkan, ada kecenderungan bahwa kekerasan ini justru dilakukan oleh mereka yang bisa dikata mempunyai basik agama yang kuat dan melakukannya dengan atas nama agama. Beberapa tahun yang lalu, apa yang terjadi pada masyarakat agamis di Sulawesi Tengah, Maluku, dan Aceh,[1] juga --jika di luar negeri-- di Aljazair, Afganistan, Pakistan, India, Palestina, Irlandia dan lainnya adalah bukti-bukti yang menyatakan hal itu.

Kenyataan–kenyataan tersebut akhirnya mendorong para pemikir untuk menemukan konsep alternatif dan menyajikan agama yang sejuk serta damai. Muncullah gagasan dan sikap-sikap keberagamaan yang dikenal dengan istilah inklusifis. Di tanah air, sikap dan pemikiran inklusif ini tampak, antara lain misalnya, pada Nurcholish Madjid (1939-2005) yang terkenal dengan istilah *kalimatun sawa'*. Di sini Nurcholish menyatakan bahwa meskipun agama-agama yang ada adalah berbeda tetapi mereka mempunyai titik temu yang sama, yaitu bahwa semua mengarah dan bersumber pada Yang Esa, sehingga masing-masing komunitas agama tidak perlu menuding fihak lain salah dan menganggapnya sebagai lawan.[2]

Pemikiran yang sama tampak pada Alwi Shihab (l. 1946) lewat bukunya yang berjudul, *Islam Inklusif*. Menurutnya, Islam bukan sekadar saudara kandung agama-agama Ibrahim sehingga harus terbuka terhadap agama-agama tersebut melainkan Islam memang mengajarkan hal tersebut. Islam memandang bahwa Nasrani adalah agama yang paling dekat dengan

---

[1] Pusat Penelitian Pembangunan Pedesaan dan Kawasan UGM, "Perilaku Kekerasan Kolektif, Kondisi Dan Pemicu" (Yogyakarta, 1997).

[2] Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin Dan Peradaban* (Jakarta: Paramadina, 1995)., 7.

Islam dan mendorong umatnya untuk berdialog dengan mereka (ahli kitab) meski Islam sendiri mengecam doktrin trinitas.[3] Gagasan seperti itu dengan argumen yang berbeda disampaikan oleh Buddy Munawar-Rahman (l. 1963). Menurutnya, berdasarkan pandangan Jalal al-Din al-Rumi (1207-1273), syariat masing-masing agama memang berbeda tetapi tujuannya adalah satu, seperti Ka'bah yang satu tetapi jalan mencapainya tidak terhitung. Jalan yang digunakan memang beragam tetapi tujuannya adalah satu. Karena itu, tidak ada alasan untuk menolak kehadiran agama dan komunitas lain karena tujuannya mereka pada dasarnya adalah sama dengan kita.[4]

Di Barat, pemikiran inklusif tersebut juga banyak disampaikan oleh tokoh muslim maupun non-muslim. Dari kalangan muslim, antara lain, Frithjof Schoun (1907-1998),[5] Abdulaziz Sachedina (l. 1942),[6] dan Farid Esack (l. 1955), sedang dari non-muslim antara lain Raimundo Panikar (1918-2010), John Hicks (1922-2012),[7] John B. Cobb Jr (l. 1925) dan Hans Kung (1928-2021).[8] Pemikiran para tokoh muslim di Barat ini secara umum tidak berbeda dengan yang disampaikan para tokoh inklusif di tanah air, yaitu bahwa meski aspek eksoterik masing-masing agama berbeda tetapi aspek esoterik agama adalah sama, sehingga harus dan dapat diusahakan adanya kesepahaman dan keterbukaan.

Sementara itu, para pemikir non-muslim lebih jauh bahkan menyatakan bahwa masing-masing agama mempunyai jalan keselamatan sendiri sehingga klaim kebenaran tunggal oleh agama tertentu tidak dapat diterima. Pemikiran mereka ini diklasifikasikan sebagai pluralis, suatu pemikiran yang lebih dari sekadar inklusif, seperti tergambar dalam kata-kata John Hick (1922-2012), *Other religions are equally valid ways to the*

---

[3] Alwi Shihab, *Islam Inklusif* (Bandung: Mizan, 2001). 96.

[4] Budy Munawar-Rahman, *Islam Pluralis* (Jakarta: Paramadina, 2001). 54.

[5] Frithjof Schoun, *The Transcendent Unity of Religions* (New York: Harper & Row, 1975). 31.

[6] Abdulaziz Sachedina, *Kesetaraan Kaum Beriman*, ed. Terj. Satrio Wahono (Yogyakarta: Serambi, 2002). 71.

[7] John Hicks, *God and the Universe of Faiths* (Oxford: Oneworld Publications, 1993).

[8] Hans Kung, ed., *A Global Ethic* (New York, 1993). 7.

me truth.[9] Karena itu, dalam upaya dialog antara umat beragama, seperti ditulis Sunardi, tujuannya bukan sekadar dapat hidup bersama secara damai (atau dalam jargon Orde Baru, 'secara rukun dan toleran') dengan cara membiarkan pemeluk agama lain 'ada' (*ko-eksistensi*) melainkan juga berpartisipasi aktif untuk meng-'ada'-kan komunitas agama lain tersebut (*pro-eksistensi*).[10]

Meski demikian jauh, gagasan-gagasan inklusif atau bahkan pluralis di atas ternyata masih berada pada tataran konsep atau bersifat teoritis. Artinya, gagasan-gagasan tentang relasi antar umat beragama tersebut belum menyentuh pada masalah konkrit dan praktis di lapangan, yaitu bagaimana membangun relasi antar umat beragama yang kokoh. Farid Esack (l. 1955) tampak telah melangkah ke arah yang lebih kongkrit. Esack, berdasarkan teori hermeneutikanya tidak hanya berusaha menjelaskan masalah inklusivisme Islam dan pluralisme agama melainkan telah melangkah pada masalah bagaimana menjalin hubungan Islam dengan non-muslim secara baik dan harmonis. Lebih dari itu, Esack bahkan telah mengorientasikan tafsirannya atas al-Qur`an agar dapat menggerakan massa muslim dan non-muslim untuk melakukan perubahan-perubahan secara bersama.

Farid Esack, tokoh pemikir Islam asal Afrika Selatan yang tengah banyak mendapat perhatian internasional lewat karya-karya dan keterlibatannya dalam gerakan praksis, mendobrak klaim kebenaran eksklusif agama untuk kemudian menggantinya dengan gagasan-gagasan Islam inklusif dan membebaskan. Bagi Esack, Islam adalah agama inklusif dan membebaskan. Karena itu, berangkat dari latar belakang pengalaman umat Islam Afrika Selatan pada masa rezim apartheid, Esack berusaha merefleksikan konsep-konsep Islam yang bisa menjadi argumen untuk menerima komunitas agama lain sebagai kawan dalam perjuangan menegakkan kebenaran dan keadilan.[11]

---

[9] Hicks, *God and the Universe of Faiths*.

[10] Sunardi, "Dialog: Cara Baru Beragama, Sumbangan Hans Kung Bagi Dialog Antar Agam," in *Dialog: Kritik Dan Identitas Agama* (Yogyakarta: Dian/ Interfidei, n.d.), 74–77.

[11] Farid Esack, *Qur'an, Liberation, and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression* (Oxford: Oneworld Publications, 1998). 8.

Berdasarkan uraian di atas, persoalan pokok yang dikaji dalam penelitian ini: (1) Bagaimana metode hermeneutika yang dikembangkan Farid Esack?, (2) Bagaimana relasi antar umat beragama yang dibangun Esack? (3) Mengapa Farid Esack perlu menformulasikan kembali konsep solidaritas antar umat beragama dalam al-Qur`an?

Tujuan utama penelitian ini adalah: (1) Melakukan ekplorasi atas metode hermeneutika yang dikembangkan Esack, (2) Memahami pemikiran Esack tentang relasi antar umat beragama yang didasarkan atas ayat-ayat al-Qur'an, (3) Memahami latar belakang pemikiran Esack berkaitan dengan konsepnya tentang hermeneutika pembebasan dan relasi antar umat beragama.

Berdasarkan persoalan dan tujuan di atas, penelitian ini diharapkan mempunyai signifikansi dan manfaat secara teoritis maupun praktis:

1. Sebagai masukan bagi kementrian agama, juga pihak-pihak yang konsen dalam persoalan relasi antar umat beragama dalam rangka membangun kehidupan umat beragama secara damai, sejuk dan toleran.
2. Sebagai dasar teologis, bahwa relasi dan kerjasama antar umat beragama bukan hanya berdasar atas kepentingan sosial tetapi berlandaskan ajaran al-Qur`an. Yaitu, bahwa al-Qur`an mengajarkan untuk menjalin hubungan antara umat beragama secara baik dan harmonis.
3. Memperkaya khazanah kajian keagamaan, terutama masalah relasi antar agama. Kajian atas problem yang dihadapi Esack dan alternatif yang ditawarkan dapat menjadi model bagi wilayah lain yang memiliki konteks dan problem sama yaitu keragaman agama, konflik dan perjuangan demi keadilan.
4. Memperkaya khazanah kajian metodologis, khususnya tentang hermeneutika. Metode ini sangat penting untuk pengembangan ilmu-ilmu keislaman yang memang banyak berkaitan dengan ayat suci dan kitab-kitab klasik.

Penelitian ini adalah *library research*, yaitu penelitian yang mendasarkan pada data dan infomasi dari literatur-literatur, baik berupa buku, majalah, naskah, catatan, dokumen maupun yang lain.

Analisis yang digunakan adalah historis dan hermeneutik. Analisis historis dipakai untuk memetakan secara kronologis sisi-sisi sejarah yang mengitari suatu konsep, baik sebelum maupun sesudahnya. Kronologi tersebut dianalisa untuk menentukan hubungan berbagai komponen di dalamnya. Hubungan-hubungan tersebut kemudian diuraikan berdasakan klasifikasi data yang dilakukan dalam penelitian ini. Untuk kepentingan tersebut metode yang digunakan adalah deskriptif-analitis, dengan prosedur penelitian sebagai berikut: 1) pengumpulan data, 2) klasifikasi data, 3) analisa data, dan 4) pengambilan kesimpulan.[12] Adapun analisa data dilakukan dengan menggunakan prosedur deskripsi, interpretasi, dan refleksi. Segala sesuatu yang berkaitan dengan Farid Esack dan tema penelitian dijelaskan secara deskriptif, sementara interpretasi digunakan untuk memahami konsep yang ditawarkan Esack beserta konsekuensinya, dan selanjutnya refleksi kritis disampaikan sebagai evaluasi terhadap konsep yang ditawarkan Esack.

Adapun analisis hermeneutik digunakan untuk mengungkap makna di balik teks, dalam jangkauan yang lebih radik dan obyektif. Ini sesuai dengan prinsip bahwa hermeneutika adalah teori tentang interpretasi.[13] Fokus kajian hermeneutik adalah persoalan makna teks atau yang dianalogikan sebagai teks (*text or text-analogue*). Pertanyaan mendasar dari analisa hermeneutic adalah apa makna dari sebuah teks? Karena itu, seperti dikatakan Emilio Betti (1890-1968), tugas interpreter adalah menjernihkan persoalan pemahaman dengan cara menyelidiki setiap detail proses interpretasi.[14]

Kajian lebih detail terkait dengan hermenutika dapat dibaca antara lain dalam *Truth and Method* karya Hans-Georg Gadamer (1900-2002),[15] *Hermeneutics* karya Richard E Palmer (l. 1933),[16] *New Horizon In Hermeneutics* karya Anthony C. Thiselton (l. 1937),[17] *Gadamer:*

[12] Winarno Surahmad, *Dasar Dan Teknik Research* (Bandung: Tarsito, 1978). 132.

[13] Josef Bleicher, ed., *Contemporary Hermeneutics* (London: Routledge and Paul Kegan, 1980). 1.

[14] E Sumaryono, *Hermeneutik Sebuah Metode Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1999). 31.

[15] Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method* (New York: The Seabury Press, 1975).

[16] Richard E Palmer, *Hermeneutics Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*, ed. John Wild (Evanston: Nortwestern University Press, 1969).

[17] Anthony C. Thiselton, *New Horizon In Hermeneutics* (Michigan: Zondervan Publishing

Hermenutics, Tradition and Reason karya George Warnke (l. 1955)[18] dan *Hermeneutical Problems of Religious Language* tulisan Komaruddin Hidayat (l. 1953).[19]

Penelitian ini mengkaji penafsiran al-Qur`an (hermeneutika) Farid Esack yang berposisi sebagai teks (*as text*). Adapun penyelidikan terhadap pengarang (*author*) dianotasikan kepada sosok pribadi Farid Esack beserta konteks yang mengitarinya, yaitu biografi dan faktor eksternal konteks Afrika Selatan yang sarat dengan gejolak religio-sosial-politik.

Sumber data didasarkan atas informasi yang dimuat dalam literatur-literatur kepustakaan. Data primer dari penelitian ini adalah karya-karya tulis Farid Esack, baik buku, jurnal maupun *webb-site*, yang memuat pandangannya tentang al-Qur'an dan relasi antar umat beragama. Beberapa buku yang menjadi sumber primer adalah *But Musa When to Fir`aun* (1989), *Spektrum Teologi Progresif di Afrika Selatan* (1996), *Qur'an, Liberation and Pluralism* (1998), *The Qur'an a Short Introduction* (2002), *On Being A Muslim* (2004), *The Qur'an A User's Guide* (2007). Selain itu, juga artikel-artikel Esack yang terbit dalam jurnal-jurnal. Adapun sumber sekundernya adalah segala informasi dari berbagai karya yang ditulis orang lain tentang Farid Esack dan yang berkaitan dengan tema penelitian ini, baik berupa buku maupun artikel yang tersebar di berbagai majalah, jurnal maupun web-site.

Penelitian ini didasarkan atas dua teori pokok: hermeneutika dan sikap keberagamaan manusia. *Pertama*, hermeneutika. Dalam hermeneutika paling tidak dikenal dua macam model penafsiran, yaitu objektif dan subjektif. Hermeneutika objektif adalah model penafsiran yang dikembangkan tokoh-tokoh klasik, khususnya Friedrick Schleiermacher (1768-1834), Wilhelm Dilthey (1833-1911) dan Emilio Betti (1890-1968). Menurut model ini, penafsiran berarti memahami teks sebagaimana yang dipikirkan pengarang, sebab apa yang disebut

---

House Academy and Professional Books Grand Rapids, 1992).

[18] George Warnke, *Gadamer: Hermenutics, Tradition and Reason* (Cambridge: Polity Press, 1987).

[19] Komaruddin Hidayat, "Hermeneutical Problems of Religious Language," *Al-Jami`ah* VI, no. 65 (2000): 1–13.

teks, menurut Schleiermacher, adalah ungkapan jiwa pengarangnya. Sedemikian, sehingga seperti yang disampaikan Betti, apa yang disebut makna atau tafsiran tidak berdasarkan atas kesimpulan kita melainkan diturunkan dan bersifat instruktif.[20]

Untuk memahami pemikiran pengarang, menurut Schleiermacher, ada dua cara yang dapat ditempuh; lewat bahasanya yang mengungkapkan hal-hal baru, atau lewat karakteristik bahasanya yang ditransfer kepada kita. Ketentuan ini didasarkan atas konsepnya tentang teks. Menurut Schleiermacher (1768-1834), setiap teks mempunyai dua sisi: (1) sisi linguistik yang menunjuk pada bahasa yang memungkinkan proses memahami menjadi mungkin, (2) sisi psikologis yang menunjuk pada isi pikiran si pengarang yang termanifestasikan pada bahasa yang digunakan. Dua sisi ini mencerminkan pengalaman pengarang yang pembaca kemudian mengkonstruksinya dalam upaya memahami pikiran pengarang dan pengalamannya. Untuk memahami maksud pengarang seperti yang tertera dalam tulisan-tulisannya, karena *style* dan karakter bahasanya berbeda, maka tidak ada jalan bagi penafsir kecuali harus keluar dari tradisinya sendiri untuk kemudian masuk ke dalam tradisi di mana si penulis teks tersebut hidup, atau paling tidak membayangkan seolah dirinya hadir pada zaman itu. Sedemikian, sehingga dengan masuk pada tradisi pengarang, memahami dan menghayati budaya yang melingkupinya, penafsir akan mendapatkan makna yang *objektif* sebagaimana yang dimaksudkan si pengarang.[21]

Hermeneutika subjektif adalah model penafsiran yang dikembangkan oleh tokoh-tokoh modern khususnya Hans-Georg Gadamer (1900-2002) dan Jacques Derida (l. 1930). Menurut model kedua ini, hermeneutika bukan usaha menemukan makna objektif yang dimaksud si penulis seperti yang diasumsikan model hermeneutika objektif melainkan memahami apa yang tertera dalam teks itu sendiri. Stressing mereka adalah isi teks itu sendiri secara mandiri bukan pada ide awal si penulis. Inilah perbedaan mendasar antara hermeneutika objektif dan subjektif. Dalam pandangan

---

[20] Fazlur Rahman, *Islam and Modernity Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: The University Of Chicago Press, 1982). 8.

[21] K Bertens, *Filsafat Barat Kontemporer Inggris-Jerman* (Jakarta: Gramedia, 2002). 260.

hermeneutika subjektif, teks bersifat terbuka dan dapat diinterpretasikan oleh siapa pun, sebab begitu sebuah teks dipublikasikan dan dilepas, ia telah menjadi berdiri sendiri dan tidak lagi berkaitan dengan si penulis. Sedemikian, sehingga sebuah teks tidak harus dipahami berdasarkan ide si pengarang melainkan berdasarkan materi yang tertera dalam teks itu sendiri. Bahkan, penulis telah "mati" dalam pandangan kelompok ini, Karena itu, pemahaman atas tradisi si pengarang seperti yang disebutkan dalam hermeneutika objektif, tidak diperlukan lagi di sini.

Menurut Gadamer, seseorang tidak perlu melepaskan diri dari tradisinya sendiri untuk kemudian masuk dalam tradisi si penulis dalam upaya menafsirkan teks. Bahkan, hal itu adalah sesuatu yang tidak mungkin, karena keluar dari tradisi sendiri berarti mematikan pikiran dan "kreativitas". Sebaliknya, justru seseorang harus menafsirkan teks berdasarkan apa yang dimiliki saat ini (*vorhabe*), apa yang dilihat (*vorsicht*) dan apa yang akan diperoleh kemudian (*vorgriff*).[22] Jelasnya, sebuah teks diinterpretasikan justru berdasarkan pengalaman dan tradisi yang ada pada si penafsir itu sendiri dan bukan berdasarkan tradisi si pengarang, sehingga hermeneutika tidak lagi sekadar *mereproduksi* ulang wacana yang telah diberikan pengarang melainkan *memproduksi* wacana baru demi kebutuhan masa kini sesuai dengan subjektivitas penafsir.

Penulis telah menulis persoalan hermeneutika ini dalam artikel jurnal dengan judul *Membandingkan Hermeneutika Dengan Ilmu Tafsir*. Penulis membagi hermenutika menjadi tiga model, yaitu objektif, subjektif dan pembebasan, kemudian membandingkannya dengan metode tafsir yang berkembang dalam tradisi keilmuan Islam.[23]

Kedua, sikap keberagamaan manusia. Dalam masalah ini, setidaknya ada tiga model sikap keberagamaan yang ditunjukkan umat: ekskusif, inklusif, dan pluralis.[24] Sikap *eksklusif* adalah pandangan dan sikap yang

[22] Gadamer, *Truth and Method*. 465.

[23] Achmad Khudori Soleh, "Membandingkan Hermeneutika Dengan Ilmu Tafsir," *TSAQAFAH* 7, no. 1 (2011): 31–50, https://doi.org/10.21111/tsaqafah.v7i1.106.

[24] Achmad Khudori: Erik Sabti Rahmawati Soleh, "Religious Pluralism in the Thoughts of Religious Leaders in Malang, Indonesia," *International Journal of Innovation, Creativity and Change* 13, no. 11 (2020): 1063–78, https://www.ijicc.net/images/vol_13/Iss_11/131188_Soleh_2020_E_R.pdf.

mengklaim bahwa kebenaran dan keselamatan hanya ada dalam agamanya sendiri. Dalam Kristen, jargon yang didengungkan di antaranya "*Extra ecclesiam nulla salus"* (tidak ada keselamatan di luar Gereja), dan *"No Other Name"* (tidak ada keselamatan di luar Yesus Kristus),[25] sedang dalam Islam ayat-ayat yang sering dikumandangkan adalah "*Siapa yang menerima agama selain Islam tidak akan diterima dan pada hari akhir ia termasuk golongan yang rugi*" (Q,S. al-Maidah: 3) dan "*Sesungguhnya agama di sisi Allah adalah Islam*" (Q,S. Ali-Imran: 85).

Sikap *inklusif* adalah pandangan dan sikap yang percaya adanya kebenaran dan keselamatan dalam agama lain meski standar kebenaran dan keselamatan tetap berada dalam agamanya sendiri. Dalam Kristen, istilah yang dimunculkan adalah *the Anonymous Christian* (Kristen Anonim orang atau orang non-Kristiani). Istilah ini diperkenalkan oleh Karl Rahner (1904-1984), yakni bahwa orang non-Kristiani juga akan selamat sejauh mereka hidup dalam ketulusan hati terhadap Tuhan, dan yang menyelamatkan mereka adalah Kristus meski mereka tidak tahu hal itu.[26] Senada dengan istilah tersebut, dalam Islam dikenal istilah non-Muslim *par excellance* dan Muslim *par excellance.*

Sikap *pluralis* adalah sikap dan pemikiran yang menyatakan bahwa setiap agama mempunyai kebenaran dan jalan keselamatan sendiri-sendiri sehingga tidak ada yang berhak mengklaim hanya agamanya yang benar. Beberapa ungkapan yang mengekspresikan sikap dan pemikiran ini, "*Other religions are equally valid ways to the same truth*" (John Hicks), "*Other religions speak of different but equally valid truths*" (John B. Cobb Jr), dan "*Each religion express an important part of the truth*" (Raimundo Panikkar).[27]

Saat melakukan penelitian tentang pemikiran Farid Esack ini pertama kalinya, tahun 2004, belum banyak kajian tentang pemikiran Farid Esack. Beberapa penelitian yang ada masih berupa hasil penelitian yang belum

---

[25] Munawar-Rahman, *Islam Pluralis*. 44-45.

[26] John Hicks, *A Christian Theology of Religions The Rainbow of Faiths* (Kentucky: Westminster John Knox Press, 1995). 20.

[27] John Lyden, *Enduring Issues in Religion Opposing Viewpoints* (San Diego: Greenhaven Press, 1995). 74-90.

terpublikasikan, yaitu skripsi dan tesis. Tulisan tentang Farid Esack yang telah dipublikasikan baru dalam bentuk *book chapter* yang bersifat ringkas.

Salah satu karya penelitian yang berbentuk skripsi adalah penelitian yang dilakukan oleh Mukhlisin. Dalam penelitiannya, Mukhlisin menguraikan secara detail geneologis dari metode pemikiran hermeneutika Esack, berikut kerangka teoritik yang digunakannya. Lebih jauh, Mukhlisin juga memaparkan relevansi hermeneutika Esack dalam wacana hermeneutika yang ada.[28] Namun, seperti dapat dilihat dari judulnya, pembahasan Mukhlisin lebih fokus pada metode penafsiran al-Qur'an Esack, belum sampai pada aplikasinya dalam memahami wacana keagamaan khususunya relasi antar umat beragama.

Karya kesarjanaan lain adalah skripsi M. Nur Ichwan yang berjudul *Hermeneutika al-Qur'an: Analisa Metodologi Penafsiran Kontemporer*. Ichwan menganalisa berbagai metode penafsiran para tokoh yang dikategorikan kontemporer, termasuk di dalamnya metode penafsiran Esack. Banyaknya tokoh yang menjadi objek kajian mengakibatkan pembahasan terhadap masing-masing tokoh menjadi sangat terbatas, termasuk Esack. Apalagi kenyataannya, Ichwan lebih mengkaji metode Esack secara general yang menurutnya adalah hermeneutika regresif-progresif yang terinspirasi oleh teori *double movement* dari Fazlur Rahman (1919-1988) dan metode kritik nalar M Arkoun (1928-2010).[29] Selanjutnya, Nur Ichwan meneliti kembali pemikiran Farid Esack dalam tesisnya yang berjudul *A New Horizon in Hermeneutics: Nasr Hamid Abu Zayd's Contribution to Critical Qur'anic Scholarship*. Dalam penelitian tesis ini Ichwan menyinggung pemikiran Esack tetapi belum beranjak dari kajian metodologis dan belum sampai pada tataran aplikasi.[30]

---

[28] Mukhlisin, "Hermeneutika Pembebasan: Studi Kritis Pemikiran Al-Qur'an Farid Esack Dalam Konteks Penindasan Di Afrika Selatan" (IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 1995). 87-115.

[29] Moch Nur Ichwan, "Hermeneutika Al-Qur'an: Analisis Metodologi Penafsiran Islam Kontemporer" (IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 1996). 92-93.

[30] Moch Nur Ichwan, "A New Horizon in Qur'anic Hermeneutics: Nasr Hamid Abu Zayd's Contribution to Critical Qur'anic Scholarship" (Leiden University, Leaden, 1999).

Untuk *book chapter*, Zakiyuddin Baidlawi menulis pemikiran Esack dengan judul *Hermeneutika Pembebasan al-Qur'an: Perspektif Farid Esack.* Menurutnya, hermeneutika pembebasan Esack adalah upayanya untuk menutupi kekurangan dalam hermeneutika Fazlur Rahman (1919-1988) dan M Arkoun (1928-2010). Menurut Esack, Rahman terlalu menekankan kriteria kognisi sehingga mengabaikan hubungan antara kognisi dan praksis. Rahman menekankan moral dasar al-Qur'an, yaitu keadilan sosial, tapi lupa tentang sebab-sebab struktural dari sebuah ketidakadilan. Sementara itu, Arkoun mengabaikan kenyataan bahwa pengetahuan tidak bebas nilai. Lebih jauh Zakiyuddin menegaskan bahwa hermeneutika pembebasan Esack bertujuan untuk menunjukkan adanya kemungkinan untuk hidup dalam kepercayaan penuh terhadap al-Qur'an dan hidup bersama-sama penganut agama lain untuk bahu-membahu membangun masyarakat yang adil.[31] Namun, tidak berbeda dengan yang lain, Zakiyuddin juga masih berkutat pada metodologi yang digunakan Esack, belum sampai pada aplikasinya.

Berdasarkan kenyataan di atas berarti belum ada penelitian yang mendalami pemikiran metodologis Farid Esack apalagi ditambah aplikasinya dalam relasi antar umat beragama. Penelitian ini mengisi kekurangan besar tersebut.

Untuk saat ini sudah banyak artikel jurnal yang menulis pemikiran Farid Esack, dari berbagai aspeknya. Beberapa diantaranya adalah artikel penulis sendiri, yaitu *Konsep Pluralisme Agama Farid Esack* (2005),[32] *Kerjasama Umat Beragama dalam al-Qur'an Perspektif Hermeneutika Farid Esack* (2010),[33] dan *Spirit of Liberation and Justice in Farid Esack's Hermeneutics of Qur'an* (2016).[34] Artikel yang lain diantaranya adalah

[31] Zakiyuddin Baidlawi, "Hermeneutika Pembebasan Al-Qur'an: Perspektif Farid Esack," in *Studi Al-Qur'an Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*, ed. Abdul Mustaqim & Sahiron Syamsuddin (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002). 201-202.

[32] Achmad Khudori Soleh, "Konsep Pluralisme Agama Farid Esack," *ULUL ALBAB Jurnal Studi Islam* 6, no. 1 (December 26, 2005): 103–23, https://doi.org/10.18860/ua.v6i1.6175.

[33] Achmad Khudori Soleh, "Kerjasama Umat Beragama Dalam Al-Qur'an Perspektif Hermeneutika Farid Esack," *Jurnal Penelitian Keislaman* 6, no. 2 (2010): 247–66.

[34] Erik Sabti Rahmawati, "Spirit of Liberation and Justice in Farid Esack's Hermeneutics of Qur'an," *Ulumuna* 20, no. 1 (June 29, 2016): 119–46, https://doi.org/10.20414/ujis.

Hermeneutical Keys Sebuah Metode Alternatif dalam Studi al-Quran Perspektif Farid Esack (2013),[35] *Pemikiran Farid Esack tentang Hermeneutika Pembebasan al-Qur'an* (2015),[36] *Epistemologi Tafsir al-Qur'an Farid Esack* (2016),[37] Kontekstualisasi Kemiskinan dan Penindasan Perspektif Farid Esack (2017),[38] *Makna Iman Islam dan Kufr Menurut Farid Esack dan Kontekstualisasinya pada Civil Sociaty* (2018),[39] *Farid Esack's Qur'anic Hermeneutics of Pluralism for Interreligious Cooperation in Indonesia* (2020),[40]

Untuk memudahkan pembahasan, penelitian ini disusun dalam beberapa bab dan sub-bab. Bab pertama berisi *starting poin* dari penelitian ini. Bab kedua memuat pengenalan lebih jauh tentang Farid Esack melalui biografinya, karya-karyanya dan konteks sosial yang mengitarinya. Bab ketiga, eksplorasi pandangan Esack tentang al-Qur'an dan metode hermeneutika yang dikembangkannya. Bab keempat, menguraikan pemikiran Farid Esack tentang relasi antar umat beragama, yang terdiri atas beberapa sub-bab. Yaitu, tentang pluralisme agama; meninjau ulang makna iman, islam dan kufur; mengakui eksistensi agama lain, dan kerjasama antar umat beragama. Bab kelima, kesimpulan dan catatan akhir sebagai bentuk refleksi.

---

v20i1.822.

[35] Luqman Abdul Jabbar, "HERMENEUTICAL KEYS (Sebuah Metode Alternatif Dalam Studi Al-Quran Perspektif Farid Esack)," *Khatulistiwa Journal of Islamic Studies* 2, no. 3 (2013): 175–84, https://doi.org/10.24260/khatulistiwa.v3i2.223.

[36] Sudarman, "PEMIKIRAN FARID ESACK TENTANG HERMENEUTIKA PEMBEBASAN AL-QUR'AN," *Al-Adyan: Jurnal Studi Lintas Agama* 10, no. 1 (2015): 83–98.

[37] Ahmad Zainal Abidin, "EPISTEMOLOGI TAFSIR AL-QURAN FARID ESACK," *Jurnal THEOLOGIA* 24, no. 1 (March 2, 2016): 5–36, https://doi.org/10.21580/teo.2013.24.1.314.

[38] Guntur Hasby, "Konseptualisasi Kemiskinan Dan Penindasan Perspektif Farid Esack," *Diya Al-Afkar Jurnal Studi Al-Quran Dan Al-Hadis* 5, no. 2 (2017): 339–62.

[39] Mahdi Asnani, "MAKNA IMAN ISLAM DAN KUFR MENURUT FARID ESACK DAN KONTEKSTUALISASINYA PADA CIVIL SOCIETY," *An-Nas Jurnal Humaniora* 2, no. 2 (2018): 275–86.

[40] Zainal Muttaqien, "FARID ESACK'S QUR'ANIC HERMENEUTICS OF PLURALISM FOR INTERRELIGIOUS COOPERATION IN INDONESIA," *Indonesian Journal of Islamic Literature and Muslim Society* 5, no. 1 (2020), https://doi.org/https://doi.org/10.22515/islimus.v5i1.2813.

BAB II

FARID ESACK DAN KONTEKS AFRIKA SELATAN

Gagasan atau pemikiran adalah hasil dari proses komunikasi dan proses ekspresi sang penulis dengan kondisi sosial lingkungannya. Artinya, sebuah ide, gagasan atau pengetahuan tidak bisa lepas dari akar sosial, tradisi dan keberadaan seseorang yang melahirkan ide atau pengetahuan tersebut. Gagasan bersumber pada pengetahuan yang dibentuk secara sosial *(socially constructed*). Karena itu, pemikiran Farid Esack tidak akan dapat dipahami secara baik tanpa melihat sejarah atau tradisi panjang yang melingkupinya. Di sini akan dipaparkan kondisi sosial politik dan kondisi gerak intelektual di mana Farid Esack hidup sebagai latar belakang kemunculan pemikirannya, akar-akar pemikirannya disamping riwayat hidup Farid Esack sendiri serta karya-karya penting peninggalan.

A. KONTEKS AFRIKA SELATAN.

Secara geografis, Afrika Selatan tempat Farid Esack hidup berada di ujung selatan benua Afrika. Pada bagian Timur Laut berbatasan dengan negara Mozambik, bagian utara berbatasan dengan Botswara dan Zimbabwe, bagian Barat Laut dipagari Namibia, sebelah Barat oleh samudera Atlantik sedang sebelah timur oleh Samudera Hindia. Secara ekonomis, Republik Afrika Selatan sebenarnya dikenal sebagai salah satu negara yang kaya. Perekonomian negaranya sebagian besar ditopang dari hasil kekayaan alam yang melimpah, seperti emas, berlian, pelbagai bahan galian tambang dan mineral lainnya.

Secara etnik dan agama, Afrika Selatan termasuk negara yang plural. Di sana terdapat beraneka ragam agama dan kelompok etnik yang datang dari berbagai negara. Menurut keterangan Esack, agama yang dianut oleh kebanyakan masyarakat Afrika Selatan adalah Kristen, disusul kemudian Hindu, Islam dan Yahudi disamping agama tradisional Afrika Selatan. Dari aspek etnik, terdapat kelompok kulit putih (*afrikaaner*) yang dianggap menempati struktur "kasta" tertinggi, ada kelompok orang kulit berwarna (*coloured*), penduduk Afrika asli (*africans*) dan orang Asia (*asians*). Menurut data penduduk tahun 2021, 85.1% masyarakat Afrika Selatan adalah umat beragama, sedang 14.9% lainnya tidak beragama. Dari 85.1% masyarakat beragama di Afrika Selatan terbagi dalam beragama agama, dengan rincian: 81.2 % Kristen, 1.7% Muslim, 1.1% Hindu, 0.2% Budhha, 0.1% Yahudi,

dan lainnya adalah pengikut agama tradisional.[1] Kristen adalah agama paling dominan di semua ras kecuali orang India.

Pemikiran Farid Esack, baik terkait dengan hermeneutika pembebasan maupun relasi antar umat beragama, mempunyai hubungan erat dengan kebijakan dan penindasan yang dilakukan oleh rezim apartheid di Afrika Selatan, tahun 1948-1989. Tragedi ini berawal dari kemenangan Partai Nasional di pesta pemilu yang akhirnya harus dikuasai oleh segelintir minoritas kulit putih. Sejak saat itu Afrika Selatan mulai menorehkan sejarah kelam yang berlangsung sekitar 41 tahun. Selama kurun waktu tersebut, Negara Afrika Selatan menjadi satu-satunya negara yang menerapkan praktek hegemoni dalam bidang sosial dan politik secara formal. Pemerintah *status quo* memberlakukan sistem ideologi apartheid yang *rigid* dan sistematis. Penerapan ideologi ini memiliki konsekuensi langsung bukan hanya pada level politik, tetapi juga memasuki wilayah publik lainnya, yaitu sosial, ekonomi dan budaya.[2]

Praktik politik rezim apartheid yang hegemonik dan rasialis ini ditopang oleh sistem politik yang dikenal dengan "*Trikamelarism":* sebuah sistem tiga majelis di tingkat parlemen yang terdiri atas kelompok kulit putih, kelompok kulit hitam dan kelompok kulit berwarna. Dengan sistem ini, minoritas kulit putih menempatkan dirinya sebagai kaum aristokrat dalam arena politik praktis, sehingga sejak tahun 1948, pemerintah Afrika Selatan secara resmi menggunakan apartheid sebagai kebijakan Negara.[3]

Kebijakan apartheid secara langsung menerapkan segregasi rasial yang mempunyai kecenderungan sentralistik dan otoritarianisme partai. Agar kebijakan ini berjalan secara baik dan sistematis, pihak pemerintah memecah kelompok-kelompok yang mempunyai kepentingan di Afrika Selatan ke dalam tiga klasifikasi berdasarkan wilayah etnik: (1) kelompok komunitas (Afrikaneer, Malay, Xhosa), (2) kelompok kasta (kulit putih, kulit berwarna, orang Asia, dan orang Afrika) dan (3) kelompok nasionalis

---

[1] "Daftar Populasi Agama Di Afrika Selatan," Religion Facts, 2021, https://www.religion-facts.com/id/35. Akses tanggal 5 Agustus 2021.

[2] Leonard Thomson, *South African Politics* (New York: The Vail Ballov Press, 1982). 108.

[3] Christian Pothholm, *Four African Political System* (New Jersey: Princentice Hall, 1970). 96.

yang tersebar di semua kasta dan komunitas. Dengan demikian hampir seluruh ruang publik dikuasai oleh minoritas kulit putih, sedang orang kulit hitam sendiri sebagai warga negara asli Afrika Selatan tidak memiliki hak-hak kewarganegaraan penuh sebagaimana layaknya kaum aristokrat kulit putih.[4]

Selain itu, pemerintah Afrika Selatan, di bawah payung politik apartheid, juga menciptakan apa yang disebut sebagai "sepuluh kampung halaman" secara terpisah yang dikenal sebagai "Negara Kulit Hitam" atau "Bantusan". Daerah ini mencakup 13% wilayah Afrika Selatan yang diperuntukan bagi mayoritas kulit hitam. Wilayah "Bantusan" terbentang di areal perbukitan terjal yang miskin air, mineral dan gersang. Dengan kebijakan-kebijakan ini, lengkap sudah penderitaan orang kulit hitam dan sempurna juga kebijakan apartheid yang eksploitatif, rasialis, diskriminatif dan hegemonik.[5]

Kebijakan apartheid ini, yang didukung oleh kekuatan polisi dan militer yang represif, pada perkembangannya memunculkan gerakan anti-apartheid besar-besaran dikalangan masyarakat bawah (*grass root*). Pada tahun 1952, dengan dipelopori gerakan nasionalis Afrika Selatan yang membentuk organisasi seperti *African National Congress* (ANC) dan *the United Democratic Front* (UDF) sangat gigih memperjuangkan pembebasan bagi rakyat Afrika Selatan, baik dengan cara kolaboratif (dalam bentuk resistensi massif, petisi, rekomendasi dan permohonan keras) atau non-kolaboratif berupa sabotase, pemboikotan dan aksi kekerasan. Sepanjang dekade krusial ini (1950-1960), muncul tiga figur pemimpin yang disimbolkan sebagai semangat baru nasionalisme Afrika. Para tokoh tersebut adalah Albert John Luthuli (1898-1967), Presiden-Umum ANC pada tahun 1952. Tokoh kedua, Robert Mongaliso Sobukwe (1924-1978) yang dikenal sebagai nasionalis militan yang mempunyai peran besar dalam ANC. Pada tahun 1958, Sobukwe keluar dari ANC dan mendirikan *Pan-Africanist Congres* (PAC), sebuah gerakan separatis yang ditujukan untuk membangun bangsa Afrika yang sosialis dan non rasialis.

[4] Thomson, *South African Politics*. 149.

[5] Achmad Khudori: Erik Sabti Ra hmawati Soleh, *Kerjasama Umat Beragama Dalam Al-Qur'an Perspektif Hermeneutika Farid Esack* (Malang: UIN Malang Press, 2011). 43.

Ketiga, Nelson Rolihala Mandela (1918-2013), tokoh paling muda dari trio pemimpin tersebut. Mandela aktif di ANC sayap muda dan pernah memegang tampuk pimpinan ANC. Mandela kemudian membentuk *Umkonto We Sizwe* (*The Spear of the Nation*), yaitu gerakan bawah tanah yang mempunyai komitmen untuk melakukan sabotase dan aksi kekerasan sampai berdirinya Republik Afrika Selatan pasca apatheid. Pada tahun-tahun berikutnya dia memimpin *United Democratic Front* (UDF).[6]

Penentangan atas kesewenang-wenangan rezim apartheid juga dilakukan oleh organisasi sosial-keagamaan. Di kalangan Islam, lahir organisasi *Muslim Youth Movement* (MYM), *Muslim Student Asociation* (MSA) dan *Qiblah*. Juga *the Call of Islam*, salah satu organisasi muslim paling radikal dalam menentang apartheid dan berafiliasi dengan UDF. *The Call of Islam* ini dikenal mempunyai sikap plural dalam masalah agama dan mempunyai komitmen kuat untuk menciptakan Afrika Selatan yang non-rasial, non-seksis, demokratis dan adil. Aksi mereka ditunjukan lewat selebaran, pamflet, rapat massa, demonstrasi besar-besaran, aksi pemboikotan, kampanye dari rumah ke rumah, khutbah jum`ah dan lainnya.[7]

Selain itu, agama juga telah ikut andil dalam membidani lahirnya konsep-konsep teologi baru. Perkembangan yang cukup signifikan adalah terkaji setelah berdirinya *Institute Contextual Theology* (ICT), khususnya dikalangan teolog-politik Kristen. Sepanjang periode ini, muncul banyak gerakan teologis, seperti "teologi feminis" (*feminist theology*), "teologi kulit hitam" (*black theology*) dan "teologi pembebasan" (*liberation theology*). Tipikal khas "teologi feminis" adalah mengangkat wacana bertema seksisme, "teologi pembebasan" menghadirkan pandangan-pandangan kritis terhadap struktur ekonomi dan politik diskriminatif, sedang "teologi kulit hitam" mengambil ranah persoalan rasisme. "Teologi Kulit Hitam" (*Black Theology*) sendiri, sebagai bagian tak terpisahkan dari rangkaian teologi pembebasan Afrika Selatan, memfokuskan pada persoalan

---

[6] Colin Legum, "Nationalism in South Africa," in *Africa in The Nineteenth and Twentieth Centuries*, ed. Joseph C.Arene and Godfrey N.Brown (London: Ibadan, 1966). 435-438.

[7] Farid Esack, *Qur'an, Liberation, and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression* (Oxford: Oneworld Publications, 1998). 35-6.

sosial, politik, ekonomi, budaya dan pembebasan spiritual kulit hitam, termasuk di dalamnya berisi kritik pada kelompok kulit putih dan budaya kapitalisme.[8]

Kuatnya animo pembebasan yang diinspirasikan dari paham-paham keagamaan dan disuarakan oleh kelompok-kelompok sosial-keagamaan akhirnya melahirkan pergeseran paradigma teologis di Afrika Selatan, terlebih setelah lahirnya *The Kairos Document* dan *Institue for Contextual Theology* (ICT). ICT adalah sebentuk pamflet yang diterbitkan para teolog Afrika Selatan dengan judul besar "*Chalenge to Church: A Theological Comment on The Political Crisis in South Africa*". Isi dokumen ini mengkritik dominasi teologi negara (*state theology)* dan teologi gereja (*chruch theology*) sekaligus menawarkan satu model teologi baru yang disebut sebagai "*prophetic theology*." Pada saat yang sama, ICT juga menunjukan perannya dalam mengembangkan model "teologi pembebasan" (*liberation theology*) Afrika Selatan, sebuah teologi kontekstual yang berorientasi pada isu-isu non-rasial. Bangunan teologi ini jauh lebih dari sekedar "teologi kulit hitam' (*black theologi*) yang dikembangan oleh kalangan *Black Consciousness* (BC).[9]

Namun, pada perkembangan selanjutnya, akibat besarnya tekanan yang diberikan pemerintah apartheid dan juga tarikan-tarikan kepentingan, gerakan-gerakan dari kelompok dan organisasi keagamaan ini ternyata tidak bisa padu, sehingga muncul friksi-friksi di antara mereka. Masing-masing kelompok bersikeras memperjuangkan idealisme dan kepentingannya. Secara garis besar, kelompok-kelompok tersebut dapat di klasifikasikan dalam dua kecenderungan. *Pertama*, kelompok akomodasionis yang lebih kooperatif terhadap kekuasaan dan pihak penguasa. Mereka menganut "teologi akomodasi", sebuah teologi yang memberikan celah pembenaran sekaligus mendukung dominasi *status quo* yang di lakukan rezim apartheid. Teologi ini tumbuh dan berkembang di beberapa institusi dan kelompok keagamaan yang mendukung kebijakan resmi negara, seperti Gereja Anglikan dan Reformis Belanda, kelompok *Christian for Peace*, *Christ for*

---

[8] Esack.

[9] Mark Corner Christopher Rowland, *Liberating Exegesis: The Chalengge of Liberation Theology to Biblical Studies* (London: Cambridge University Press (CUP), 1990). 173.

All Nations, *Zionis Christian Council* dan *United Christian Reconciliation Council*. Dari kalangan Islam, umumnya diwakili oleh penganut aliran tradisionalis-konservatif yang cenderung memfokuskan diri pada persoalan-persoalan eskatologis, keselamatan pribadi (*self salvation*) dan perpindahan agama dengan mengabaikan bentuk-bentuk ketidakadilan dan kekerasan yang dilakukan pihak penguasa. Esack memasukkan dalam kategori ini adalah organisasi keagamaan besar, seperti *Jamiatul Ulama Transvaal*, *Jamiatul Ulama Natal, Muslim Judicial Cape* serta *Sunni Jamiatul Ulama*. Juga dua organisasi kecil, yakni *Majlis al-Shura al-Islami* dan *Majlis Ulama of the Eastern Cape*.[10]

Kedua, kalangan liberalionis yang mengambil sikap oposisi-kritis terhadap setiap opsi yang dikeluarkan pemerintah. Mereka mengembangkan apa yang diistilahkan sebagai "teologi pembebasan" (*liberation theology*). Agenda utamanya adalah membebaskan rakyat Afrika Selatan dari kungkungan penindasan dan ketidakadilan. Dimensi teologis yang senatiasa disuarakan adalah mencari Tuhan yang selalu hadir dan aktif dalam sejarah yang menjamin kemerdekaan setiap orang serta menghendaki perubahan yang simultan pada jiwa dan hati. Singkatnya, mereka menyeru pada Tuhan yang ke-Esan-Nya selalu menyatu dan menyejarah dalam rahim kehidupan umatnya. Elemen terbesar umat Islam di kelompok ini dipadati oleh golongan muslim modernis-progressif yang berasal dari kalangan profesional dan intelektual muda. Kelompok ini merepresentasikan gerakannya di beberapa organisasi, seperti *Muslim Youth Movement* (MYM), *Muslim Student Asociation* (MSA), *Qibla* dan *the Call of Islam*. Model teologi pembebasan yang dikembangkan merupakan hasil dari aksi perjuangan untuk menegakan keadilan yang dipautkan dengan refleksi teologis terhadap aksi tersebut. Mereka menggali akar teologis dari "ancangan" al-Qur'an yang berupa prinsip-prinsip umum untuk kemudian dilibatkan secara kreatif ke dalam setiap aksi perjuangan.[11]

---

[10] Farid Esack, "Contemporary Religious Thought in South Africa and the Emergence of Qur'anic Hermeneutical Notions," *Islam and Christian-Muslim Relations* 2, no. 2 (1991): 206–26, https://doi.org/https://doi.org/10.1080/09596419108720958.

[11] Esack, *Qur'an, Liberation, and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*. 35.

Gerakan-gerakan kelompok liberasionis ini, khususnya *the Call of Islam* yang Esack sendiri berada di dalamnya, tidak hanya menentang kezalimam rezim apartheid melainkan juga mengembangkan sikap-sikap pluralisme agama dan bekerjasama dengan agama lain (non-muslim) untuk mencapai cita-citanya. Menurut Esack, sikap pluralis dan kerjasama ini tidak dapat di hindarkan karena kenyataannya memang ada pluralitas agama dan setiap agama senantiasa mengajarkan kebaikan dan menentang kezaliman.

Akan tetapi, sikap-sikap Esack dan *Call Islam* ini justru menimbulkan masalah. Beberapa kalangan Islam fundamental yang awalnya bergandeng tangan dengan *Call Islam*, seperti MYM, MSA dan *Qibla,* kemudian mengecam mereka. Menurut MYM dan MSA, perjuangan umat Islam melibatkan bentuk keadilan yang khas Islam, sehingga bekerjasama dengan orang non-muslim dipastikan akan mengaburkan keimanan seseorang. Selain itu, non-Islam adalah hampa dari kebaikan sehingga setiap upaya pembebasan dengan menggunakan parameter-parameter di luar Islam tidak akan berhasil. Secara lebih rinci, alasan MYM dan MSA untuk mengecam *Call Islam* yang melakukan kerjasama dengan non-muslim adalah sebagai berikut: (1) aliansi politik dengan non-muslim mengandung strategi implisit untuk membela kaum kafir dan akan mencegah tampilnya Islam sebagai kekuatan utama pembebasan, (2) afiliasi dengan organisasi keagamaan non-Islam akan dapat mereduksi Islam menjadi agama dalam pengertian Barat dan tunduk pada ideologi sekuler, (3) konsep demokrasi yang sering didegungkan bukan hanya asing bagi kerangka acuran pemerintahan Islam, bahkan mengakuinya dapat membawa pada tindakan syirik.[12]

Sementara itu, *Qibla* mengecam sikap pluralitas dan kerjasama *Call Islam* dengan menyatakan bahwa aliansi politik dengan non-muslim berarti melebur perbedaan-perbedaan dan melebur perbedaan ideologis berarti mengubur metode-metode perjuangan Islam. Padahal, umah sebagai masyarakat ideologis tidak pernah mengubur perbedaan ideologisnya melainkan justru ingin mempertegas.

Karena itu, kemudian muncul ketegangan-ketegangan baru dikalangan kaum pergerakan Islam sendiri. *Call Islam* tempat di mana

[12] Esack. 41.

Esack sendiri berada di dalamnya yang bergandeng tangan dengan UDF yang mon-muslim harus menentang kezaliman rezim apartheid di satu pihak, sekaligus harus menghadapi serangan kaum fundamental-konservatif muslim sendiri dipihak lain, yang tidak setuju dengan sikap-sikap plural mereka.[13]

Itulah siatuasi-situasi yang melatarbelakangi lahirnya konsep hermeneutika pembebasan dan solidaritas antara iman dari Esack. *Pertama*, secara sosio-politis, Afrika Selatan berada dalam yang tiranik dan hegemonik, dan persoalan ini harus segera di akhiri. *Kedua*, secara sosio-keagamaan, ada relasi yang kuat antara teologi konservatif yang dianut sebagian besar kaum akomodasionis dengan ideologi status quo yang dijalankan rezim apharteid. Padahal, secara teologis, tak ada satupun pernyataan al-Qur'an yang membenarkan kekejaman perilaku politik apartheid. *Ketiga*, kuatnya ego superioritas khauvinistik kelompok keagamaan yang dianut fundamental Islam. Keyakinan bahwa hanya Islam sebagai satu-satunya jalan untuk mendapatkan keselamatan (eksklusif) telah membutakan mata akan kenyataan bahwa agama yang ada tidak hanya Islam, dan bahwa penganut agama lain juga berjuang menegakkan kebenaran serta menentang kezaliman.

B. BIOGRAFI ESACK

Maulana Farid Esack lahir tahun 1959 di Cape Town, daerah pinggiran kota Wynberg, Afrika Selatan. Dia dan keluarganya kemudian terpaksa hijrah ke Bonteheuwel karena adanya Undang-Undang Akta Wilayah Kelompok (*Group Areas Act*) yang diterapkan oleh rezim Apartheid terhadap komunitas kulit hitam dan kulit berwarna. Undang-undang ini sendiri telah ditetapkan sejak tahun 1952. Bonteheuwel adalah suatu daerah yang sangat tandus di negeri itu dan dengan sengaja disisihkan sebagai tempat pemukiman bagi orang kulit hitam, kulit berwarna, dan keturunan India. Secara sosiologis, masyarakat Bonteheuwel terdiri atas beragam kultur, etnis dan agama, dan Esack bergaul bersama mereka.[14]

---

[13] Esack. 42-43.

[14] Esack. 2.

Esack lahir dari keluarga yang sangat miskin. Ayahnya meninggalkannya ketika dia baru berumur tiga minggu, sehingga ibunya terpaksa harus bekerja keras untuk memenuhi kebutuhannya dan lima saudara laki-lakinya. Ibunya bekerja sepanjang hari di sebuah pabrik kecil dengan gaji yang sangat tidak memadai. Penderitaan ibunya ini oleh Esack dinyatakan sebagai korban dari *triple oppression;* apartheid, patriarchy, dan capitalism, sehingga ibunya meninggal pada usia yang relatif muda, usia 52 tahun. Menurut Esack, kemiskinan yang dialaminya bahkan telah membuat dia dan saudara-saudaranya harus mengetuk pintu para tetangga untuk mendapat sesuap makanan atau bahkan mengais tempat sampah untuk mencari sisa-sisa apel atau semacamnya yang dapat dimakan.[15]

Meski demikian, Esack mempunyai semangat dan cita-cita yang besar. Sejak umur 7 tahun dia telah berkeinginan menjadi guru sekaligus pemimpin agama (*cleric or Maulana*). Karena itu, meski dalam kondisi yang serba sulit, dia berusaha mengikuti pendidikan yang ada. Esack mendapatkan pendidikan dasar dan menengahnya di Bonteheuvel, di sebuah sekolah yang menerapkan kurikulum pendidikan nasional Kristen dengan suatu ideologi pendidikan yang bertujuan membentuk pola struktur berfikir masyarakat yang patuh pada Tuhan dan taat pada pemerintahan apartheid.

Di bawah tekanan yang keras dari rezim apartheid, Esack justru merasakan sikap yang toleran dan kedamaian yang menyejukkan dalam masyarakat yang plural ini. Dalam menjalani kegetiran hidupnya, Esack sering mendapat pertolongan yang tidak ternilai dari para tetangganya yang berbeda agama. Realitas inilah yang dikemudian mendorong Esack untuk mempertanyakan kembali klaim kebenaran suatu agama dan memunculkan benih pemikirannya tentang pluralitas dan solidaritas antariman. Benarkah kita hanya boleh bekerja sama dengan saudara sesama agama dan mengabaikan orang-orang yang berada di luar agama kita?[16]

---

[15] Simon Dagut, "PROFILE OF FARID ESACK," Helen Suzman Fondation, 2000, https://hsf.org.za/publications/focus/issue-17-first-quarter-2000/profile-of-farid-esack. Akses 06 Agustus 2021.

[16] Esack, *Qur'an, Liberation, and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*. 4.

Pada usia 9 tahun, ketika teman-teman sebayanya mulai memasuki kehidupan gangster dan minuman keras, Esack justru bergabung dengan kelompok Jamaah Tabligh (gerakan Islam fundamentalis-revivalis internasional): sebuah kelompok muslim taat yang tidak berurusan dengan masalah politik, tetapi direpresantasikan sebagai gerakan politik bawah tanah yang dikenal memiliki rasa persaudaraan yang kuat diantara para jamaahnya. Usia 10 tahun dia sudah menjadi guru di sebuah madrasah lokal, bahkan menjadi kepala sekolah madrasah di usia 11 tahun.

Pada tahun 1974, Esack ditahan oleh dinas kepolisian Afrika Selatan karena dianggap merongrong kewibawaan pemerintahan rezim apartheid. Saat itu, Esack menjabat sebagai ketua *National Youth Action* (NYA), sebuah organisasi yang cukup vokal menentang apartheid dan aktif di organisasi *South Africa Black Student Association* (SABSA). Dalam kedua organisasi tersebut, Esack dikenal paling nyaring memperjuangkan dan menuntut adanya perubahan sosial-politik yang radikal bagi masyarakat Afrika Selatan. Namun, penahanan itu tidak lama, karena pada tahun itu juga Esack dibebaskan dan pergi ke Pakistan untuk melanjutkan studinya.[17]

Di Pakistan, Esack melanjutkan studi di Seminari (*Islamic College*) atas dana beasiswa. Dia menghabiskan waktunya selama sembilan tahun (1974-1982) di Pakistan sampai mendapatkan gelar kesarjanaan di bidang teologi Islam dan sosiologi pada *Jamî'ah al-Ulûm al-Islâmiyyah*, Karachi. Setelah itu, dia pulang ke Afrika Selatan karena tidak tahan melihat negaranya sedang berjuang melawan apartheid. Esack pulang untuk ikut ambil bagian dalam perjuangan melawan rezim apartheid.[18]

Selama di tanah airnya ini, Esack bersama sepupunya yaitu Ebrahim Rasool (l. 1962) dan temannya, Adli Jacobs, membentuk organisasi politik keagamaan *Call of Islam* dan dia menjadi koordinator nasionalnya. Organisasi ini awalnya adalah kelompok diskusi muslim anti-apartheid yang ingin mengaplikasikan keimanan mereka dalam kehidupan politik. Namun, dalam perkembangan selanjutnya, *Call of Islam* menjadi organisasi politik dan berafiliasi pada *United Democratic Front* (UDF),

[17] Dagut, "PROFILE OF FARID ESACK."

[18] Esack, *Qur'an, Liberation, and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*. 6.

sebuah pergerakan yang paling aktif memobilisasi aktivitas nasional dalam menentang apartheid, diskriminasi gender dan pencemaran lingkungan serta aktif menggalang solidaritas antariman. Organisasi ini berdiri pada tahun 1983. Dalam organisasi tersebut, Esack dipercaya sebagai penggerak untuk menggalang solidaritas antariman (*inter-religious solidarity*) demi mewujudkan keadilan dan perdamaian serta menentang kekejaman apartheid. Melalui organisasi *The Call of Islam*, Esack berjuang keras untuk menemukan formulasi Islam khas Afrika Selatan, berdasarkan pengalaman penindasan dan upaya pembebasan yang disebutnya sebagai *a search for an outside model of Islam*.[19] Kajian tentang *The Call of Islam* ini secara detail dapat dibaca dalam *Punching Above Its Weight: The Story of the Call of Islam* karya Adli Jacobs, tokoh yang mendirikan *Call of Islam* bersama Esack.[20]

Pada tahun 1990, Farid Esack kembali ke Pakistan, melanjutkan studi di *Jami'ah Abi Bakr,* Karachi. Di sini dia menekuni Studi Qur'an (*Qur'anic Studies*). Tahun 1994, Esack menempuh program Doktor di Pusat Studi Islam dan Hubungan Kristen-Muslim (*Centre for the Study of Islam and Christian-Muslim Relations* [CSIC]) University of Birmingham (UK), Inggris. Tahun 1995 melakukan penelitian terhadap Hermeneutika Bibel di Philosophische Theologische Hochschule, Sankt Georgen, Frankfrut am Main, Jerman. Puncaknya, tahun 1996, Esack berhasil meraih gelar Doktor di bidang *Qur'anic Studies* dengan desertasi berjudul *Qur'an, Liberation and Pluralism: an Islamic Perspective of Inter-religious Solidarity against Oppression.*[21] Disertasi ini kemudian diterbitkan oleh Oneworld, Oxford, Inggris, tahun 1997.

Setelah itu, Esack memegang posisi penting di berbagai lembaga dan organisasi, seperti *The Organisation of People Aginst Sexism* dan *The Capé Against Racism and the World Conference on Religion and Peace*. Di samping itu, Esack juga rutin menjadi kolumnis politik di *Cape Time* (mingguan), *Beeld and Burger* (dua mingguan), koran harian *South African* dan kolumnis masalah sosial-keagamaan untuk *al-Qalam*, sebuah tabloid

[19] Esack, "Contemporary Religious Thought in South Africa and the Emergence of Qur'anic Hermeneutical Notions."

[20] Adli Jacobs, *Punching Above Its Weight: The Story of the Call of Islam* (Bloomington: AuthorHouse, 2014).

[21] Dagut, "PROFILE OF FARID ESACK."

bulanan Muslim Afrika Selatan. Esack juga menulis di *Islamica*, Jurnal tiga bulanan umat Islam di Inggris serta jurnal *Assalamu'alaikum*, sebuah jurnal Muslim Amerika yang terbit tiga bulan sekali.

Dalam bidang akademik, Esack menjabat sebagai Professor di *Department of Religius Studies* di *University of Western Capé* sekaligus Dewan *Project on Religion Culture and Identity*. Disamping itu, dia juga pernah menjabat sebagai Komisaris untuk Keadilan Jender, dan diangkat menjadi Guru Besar Tamu dalam Studi Keagamaan (*Religious Study*) di Universitas Hamburg, Jerman. Esack juga memimpin banyak LSM dan perkumpulan, semisal *Community Depelovment Resource Association, The (Aids) Treatment Action Campaign, Jubilee 2000* dan *Advisory Board of SAFM*.

Saat ini, waktunya banyak dihabiskan untuk mengajar berbagai mata kuliah (wacana) yang bertalian dengan masalah keislaman dan Muslim di Afrika Selatan, teologi Islam, politik, environmentalisme dan keadilan jender di sejumlah Universitas di berbagai penjuru dunia, antara lain, Amsterdam, Cambridge, Oxford, Harvard, Temple, Cairo, Moscow, Karachi, Birmingham, dan Makerere Cape Town.[22]

C. KARYA-KARYA ESACK.

Farid Esack mempunyai banyak karya tulis, dalam bentuk buku, *book chapter*, artikel jurnal maupun tulisan lain. Beberapa buku dan *book chapter* yang dapat peneliti identifikasi antara lain,

1. *But Musa When to Fir`aun* (1989).[23]
2. *Qur'an, Liberation, and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*" (1997).[24] Buku ini merupakan penyempurnaan dari desertasi yang diajukan untuk memperoleh gelar doktor di bidang al-Qur'an. Di sini Esack secara komprehensif menuangkan gagasan kritisnya mengenai

[22] Farid Esack, "Farid Esack," *Wikipedia*, 2020, https://en.wikipedia.org/wiki/Farid_Esack. Akses tanggal 06 Agustus 2021.

[23] Farid Esack, *But Musa Went to Fir'aun!*, ed. Mulligan (Maitland: Clyson Printers, 1989).

[24] Esack, *Qur'an, Liberation, and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*.

hermeneutika al-Qur'an. Pergulatannya dengan teori-teori hermeneutika secara signifikan telah membentuk format dan visi pemikirannya dalam melihat Islam dan fenomena masyarakat Afrika Selatan, yang antara lain terlihat pada apresiasinya terhadap wacana relasi antar umat beragama. Buku ini telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia, *"Membebaskan yang Tertindas: Al-Qur'an, Liberalisme, dan Pluralisme",* terj. Watung A. Budiman, Bandung: Mizan, 2000.

3. *The Qur'an: a Short Introduction*" (2002).[25]
4. *On Being A Muslim: Finding a Religious Path in The World Today"* (2004).[26]
5. *The Qur'an A User's Guide* (2007).[27]
6. "Islam, the People and Sovereignty" in Klaus Nürnberger and Adrian Blom (ed), *A Democratic Vision for South Africa: Political Realism and Christian Responsibility* (1991).[28]
7. "Liberation, Human Right, Gender and Islamic Low The South African Case" in Tore Lindolm and Karl Vogt (ed) *Islamic Law Reform and Human Right Challenges and Rejoinders* (1993).[29]
8. "Muslim Engaging Apartheid", in James Mutawirma (ed,), *The Role of Religion in the Dismantling of Apartheid,* (1992).[30]

Karya Esack dalam bentuk artikel jurnal sangat banyak. Ada lebih dari 50 artikel jurnal yang tercantum dalam laman google scholar-nya.[31]

---

[25] Farid Esack, *The Qur'an: A Short Introduction* (Oxford: Oneworld, 2002).

[26] Farid Esack, *ON BEING A MUSLIM Finding a Religious Path in the World Today* (Oxford: Oneworld, 2004).

[27] Farid Esack, *The Qur'an A User's Guide* (Oxford: Oneworld, 2007).

[28] Farid Esack, "Islam, the People and Sovereignty," in *A Democratic Vision for South Africa: Political Realism and Christian Responsibility*, ed. Klaus Nürnberger and Adrian Blom (Pietermaritzburg: Encounter Publications, 1991), 214–23.

[29] Farid Esack, "Liberation, Human Rights, Gender and Islamic Law: The South African Case," in *Islamic Law Reform and Human Rights: Challenges and Rejoinders*, ed. Kari Vogt Tore Lindholm (Copenhagen: Nordic Human Rights Publications, 1993), 163–96.

[30] Farid Esack, "Muslims Engaging Apartheid: The Emergence of an Islamic Theology of Liberation," in *The Role of Religion in Dismantling Apartheid*, ed. James Mutambirwa (Genewa: WCC & UNESCO, 1993), 33–56.

[31] Farid Esack, "Farid Esack," Google Scholar, 2021, https://scholar.google.com/citations?hl=en&user=TbUPf8oAAAAJ. Akses tanggal 6 Agustus 2021.

Pada kesempatan ini peneliti hanya akan menuliskan beberapa diantaranya yang relevan dengan kajian ini atau artikel terbaru.

1. "Muslim in South Africa: The Quest for Justice", dalam *Journal of Islam and Christian-Muslim Relation*, Vol.5; No.2 (1987).[32]
2. "Three Islamic Strands in the South African Struggle for Justice", dalam *Third World Quarterly,* Vol.10; No.2 (1988).[33]
3. "The Exodus Paradigm in The Light of Re-interpretative Islamic Thought in South Africa", dalam *Islamochristiana*, Vol. 17 (1991).[34]
4. "Contemporary Religious Thought in South Africa and Emergence of Qur'anic Hermeneutical Nation", dalam *Journal of Islam and Christian-Muslim Relation*, Vol.2; No.2 (1991).[35]
5. "Qur'anic Hermeneutic: Problem and Prospect", in *The Muslim World*, Vol.83 No.2 (1993).[36]
6. "Islamic Da`wah and Christian Mission a Muslim Perspective" in *Missionalia* Vol. 34, No. 1 (2006).[37]
7. "The Normal and Abnormal: On the Politic of Gieng Muslim and Relating to Sam-sex Sexuality" in JAAR Vol. 85, No. 1 (2017).[38]

---

[32] Farid Esack, "Muslims in South Africa: The Quest for Justice," *Bulletin on Islam and Christian-Muslim Relations in Africa* 5, no. 2 (1987): 1–18, https://ixtheo.de/Record/1637358075.

[33] Farid Esack, "Three Islamic Strands in the South African Struggle for Justice," *Third World Quarterly* 10, no. 2 (1988): 473–98, https://doi.org/https://doi.org/10.1080/01436598808420068.

[34] Farid Esack, "The Exodus Paradigm in the Qur'ān in the Light of Re-Interpretative Islamic Thought in South Africa," *Islamochristiana* 17 (1991): 83–97.

[35] Esack, "Contemporary Religious Thought in South Africa and the Emergence of Qur'anic Hermeneutical Notions."

[36] Farid Esack, "Qur'anic Hermeneutic: Problems and Prospects," *The Muslim World* LXXXIII, no. 2 (1993): 118–41, https://doi.org/https://doi.org/10.1111/j.1478-1913.1993.tb03571.x.

[37] Farid Esack, "Islamic Da'wah and Christian Mission : A Muslim Perspective," *Missionalia: Southern African Journal of Mission Studies* 34, no. 1 (2006): 22–30, https://doi.org/https://journals.co.za/doi/10.10520/EJC75957.

[38] Mahomed Nadeem Farid Esack, "The Normal and Abnormal: On the Politics of Being Muslim and Relating to Same-Sex Sexuality," *Journal of the American Academy of Religion* 85, no. 1 (2017): 224–43, https://doi.org/https://doi.org/10.1093/jaarel/lfw057.

8. “Seeking the Muslim Gandhi” in *Religion and Theology*, Vol. 26, No, 3-4 (2019).[39]
9. “Traveling Islamophobia in the Global South” in JSR, Vol. 34, No. 1 (2021).[40]

D. SUMBER-SUMBER PEMIKIRAN ESACK.

Pemikiran hermeneutika dan relasi antar umat beragama Farid Esacktidak lepas dari pengaruh para pemikir Islam kontemporer lainnya, seperti Nasr Hamid Abu Zaid (1943-2010), Hasan Hanafi (l. 1935.) dan khususnya Fazlur Rahman (1919-1988) dan M. Arkoun (1928-2010). Bagi Esack, gagasan para tokoh ini sangat berharga. Hal ini terlihat pada beberapa karyanya yang begitu apresiatif mengumandangkan teori dan metode pemikiran tokoh-tokoh tersebut.[41] Berkaitan dengan teks al-Qur’an, Esack secara khusus menjadikan gagasan Arkoun (1928-2010) dan Rahman (1919-1988) sebagai salah satu basis eksperimentasi metodologi hermeneutiknya. Esack mengadopsi teori regresif-progressif dari Arkoun ini karena sejalan dengan pemikiran Esack yang menekankan pentingnya rekonstruksi terhadap dimensi kesejarahan teks al-Qur’an, masa pewahyuan dan proses penerimaan aestetika tanggapan (*reception aesthetic*), meliputi bagaimana sebuah wacana diterima oleh pembaca dan pendengarnya. Meski demikian, teori Arkoun (1928-2010) tetap tidak lepas dari kritik Esack.

Sementara itu, dari Rahman (1919-1988), Esack mengadopsi metode hermeneutiknya yang dikenal dengan teori *double movements*. Selain itu, Esack juga sangat terkesan dengan eksplorasi Rahman tentang al-Qur’an sebagai wahyu Tuhan dalam merespon situasi moral dan sosial masyarakat Arab. Eksplorasi Rahman, menurutnya, sangat membantu dalam

[39] Ashraf Kunnummal Farid Esack, “Seeking the Muslim Gandhi: Asghar Ali Engineer and the Shifting Positions on 11 September 2001 Debates on Islam and Violence,” *Religion and Theology* 26, no. 3–4 (2019): 282–309, https://doi.org/doi: https://doi.org/10.1163/15743012-02603002.

[40] Ashraf Kunnummal Farid Esack, “Traveling Islamophobiain the Global South:Thinking Through the Consumption of Malala Yousafzaiin India,” *Journal for the Study of Religion* 34, no. 1 (2021): 1–26, https://doi.org/http://dx.doi.org/10.17159/2413-3027/2021/v34n1a2.

[41] Esack, “Contemporary Religious Thought in South Africa and the Emergence of Qur’anic Hermeneutical Notions.”

memahami kandungan makna al-Qur'an secara utuh dan menyeluruh, karena dapat memberikan kejelasan antara dimensi teologis dan dimensi legal-moral.[42] Rahman sendiri dalam beberapa tulisannya memang lebih sering menggunakan istilah legal-formal dan idea-moral atau *ratio-legis*.[43]

Selain dua tokoh muslim di atas, Esack juga mengadopsi pemikiran tokoh Barat Kristen seperti Rudolf Karl Bultmann (1884-1976), Albert Kenneth Cragg (1913-2012) dan Francis Schussler Fiorenza (l. 1941). Ini antara lain terlihat dalam gagasan hermeneutika pembebasan Esack yang merujuk pada pandangan Cragg dalam bukunya *The Event of The Qur'an* yang di dalamnya mengulas keterkaitan wahyu dan konteks sejarah yang hidup dan dinamis. Menurut Esack, ide-ide Kenneth Cragg yang tersaji dalam *The Event of The Qur'an* memberikan inspirasi untuk mengembangkan kajian hermeneutika al-Qur'an.[44] Sementara itu, pada pemikiran Bultmann, Esack mengadopsi gagasannya tentang demitologisasi dan penafsiran eksistensial, sedang pada Fiorenza, Esack mengambil idenya tentang rumusan metodologi hermeneutika tanggapan (*reception hermeneutics*) dalam memahami teks kitab suci.[45]

Selanjutnya, terkait dengan pemikirannya tentang pluralisme dan relasi antar umat beragama, Esack sering mengutip pemikiran Wilfred Cantwell Smith (1916-2000), seorang Islamolog asal Kanada.[46] Selain itu, Esack juga banyak terinspirasi pada pemikiran Gustavo Gutierrez (l. 1928), seorang tokoh teologi pembebasan Katolik di Amerika Latin.[47] Pemikiran kedua tokoh ini sebagaimana yang tertuang dalam bukunya telah memberi inspirasi bagaimana mengaplikasikan kitab suci dan iman dalam kehidupan bermasyarakat sebagaimana yang diinginkan oleh ajaran agama itu sendiri.[48]

[42] Esack.

[43] Fazlur Rahman, *Islam and Modernity Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: The University Of Chicago Press, 1982).

[44] Esack, *Qur'an, Liberation, and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*. 218.

[45] Esack, "Qur'anic Hermeneutic: Problems and Prospects."

[46] Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion* (New York: Mentor Book, 1991).

[47] Gustavo Gutierrez, *A Theology of Liberation: History, Politics, and Salvation* (New York: Orbis Books, 1973).

[48] Esack, *Qur'an, Liberation, and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*. 125.

Meski demikian, Esack bukan berarti melupakan khazanah pemikiran Islam sendiri. Sebaliknya, salah satu kelebihannya adalah bahwa dia banyak bertumpu pada multinalar tradisi Islam klasik yang dianggap mewakili arus besar mufasir dan teologi Islam. Antara lain, Ibn Jarir al-Thabari (839-923), Abu Qasim al-Zamakhsyari (1074-1143) yang Muktazilah, Fakh al-Din al-Razi (1150-1210) yang Asy`ariyah maupun Ibn Arabi (1165-1240) yang sufistik. Esack juga mengambil pemikiran Rasyid Rida (1865-1935) dan Muhammad Abduh (1849-1905) yang dianggap sebagai wakil kalangan mufasir modern Sunni dan Muhammad Hussein al-Thabathabai (1904-1981) yang Syi`ah.[49]

[49] Esack. 116.

BAB III

HERMENEUTIKA PEMBEBASAN FARID ESACK

A. HERMENEUTIKA DAN PENAFSIRAN.

Bagaimanapun baik dan agungnya sebuah teks suci, dalam hal ini al-Qur`an, ia tetap tidak akan bermakna tanpa intervensi pikiran dan kesadaran manusia. Artinya, interpretasi dan kesadaran manusia untuk merealisasikan pemahamannya atas teks dalam kehidupan konkrit itulah yang menyebabkan sebuah kitab suci menjadi agung dan bermakna. Dalam kaitannya dengan upaya memahami makna teks agar bisa diaplikasikan dalam kehidupan tersebut, telah dikenal adanya banyak pendekatan dan metodologi, seperti *tahlili, maudlû`i, muqâran*, dan seterusnya. Metode-metode penafsiran ini akan terus bertambah dan berkembang sesuai dengan perkembangan metodologi serta pendekatan kontemporer. Terkait dengan metode tafsir tematik, khususnya metode tematik Bint al-Syathi (1913-1998), peneliti telah menuliskannya dalam artikel jurnal yang terbit tahun 2021.[1]

Sebelum membahas tentang hermeneutika yang dikembangkan Esack terkait dengan pemahamannya terhadap teks al-Qur'an, perlu diuraikan lebih dahulu tentang pengertian serta perkembangan hermeneutika dan kegiatan penafsiran terhadap al-Qur'an.

1. Makna dan Teori Hermeneutika.

Hermeneutika berasal dari akar kata Yunani *hermeneuein* yang berarti 'menafsirkan' dan *hermeneia* sebagai derivasinya yang berarti 'penafsiran'. Kedua kata tersebut diasosiasikan mempunyai kaitan dengan Hermes (Hermeios) yang dalam mitologi Yunani kuno dianggap sebagai utusan dewa Olympus yang bertugas menyampaikan dan menerjemahkan pesan dewa ke dalam bahasa yang bisa dipahami manusia.[2] Sebagian kalangan muslim ada yang mengasosiasikan Hermes sebagai nabi Idris AS.

Menurut Gerhard Ebeling (1912-2001), proses penafsiran yang dilakukan Hermes mengandung tiga konsep dasar hermeneutika: (1) mengungkapkan apa yang ada dalam pikiran ke dalam bentuk kata-

---

[1] Achmad Khudori Soleh, "Bint Al-Shati' Critical Thematic Method and the Difference with Others," *Al Quds Jurnal Studi Al Qur'an Dan Hadis* 5, no. 1 (2021): 399–416, https://doi.org/http://dx.doi.org/10.29240/alquds.v5i1.2610.

[2] Richard E Palmer, *Hermeneutics Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*, ed. John Wild (Evanston: Nortwestern University Press, 1969). 12.

kata (*utterance, speaking*) sebagai bentuk penyampaian, (2) menjelaskan secara rasional (*interpretation*, *explanation*) sesuatu yang masih samar agar makna atau maksudnya dapat dipahami dengan jelas, (3) menerjemahkan (*translating*) suatu bahasa yang asing ke dalam bahasa yang lebih dikuasai audiens.[3] Akan tetapi, dalam literatur hermeneutika modern, proses pengungkapan pikiran dengan kata-kata, penjelasan secara rasional dan penterjemahan bahasa seperti itu, masih jauh dari pengertian hermeneutika. Apa yang ditulis Ebeling justru lebih dekat dengan makna *exegesis* (penafsiran). Disinilah perbedaan antara hermeneutika dengan *exegesis*. *Exegesis* lebih merupakan tindakan praktis menafsirkan teks atau komentar aktual atas teks, sedang hermeneutika berkaitan dengan perbagai aturan, metode dan teori yang membimbing seorang mufassir dalam melakukan *exegese*.[4]

Karena itu, hermeneutika secara sederhana biasanya diartikan sebagai seni dan ilmu untuk menafsirkan teks-teks. Dalam definisi yang lebih jelas, hermeneutika diartikan sebagai sekumpulan kaidah atau pola yang harus diikuti oleh seorang mufassir dalam memahami teks. Namun, dalam perjalanan sejarahnya, hermeneutika tidak hanya digunakan untuk memahami teks, khususnya teks suci keagamaan, melainkan meluas untuk semua bentuk teks, baik sastra, karya seni maupun tradisi masyarakat.[5]

Selanjutnya, sebagai sebuah teori penafsiran, hermeneutika bukan hanya sebuah bentuk yang tunggal melainkan terbagi dalam beberapa model dan varian. Menurut peneliti, setidaknya ada tiga bentuk atau model hermeneutika yang dapat kita lihat. *Pertama*, hermeneutika objektif yang dikembangkan tokoh-tokoh klasik, khususnya Friedrick Schleiermacher (1768-1834), Wilhelm Dilthey (1833-1911) dan Emilio Betti (1890-1968). Menurut model pertama ini, penafsiran berarti memahami teks sebagaimana yang dipahami pengarangnya, sebab apa yang disebut teks, menurut Schleiermacher, adalah ungkapan jiwa pengarangnya, sehingga

---

[3] Jean Grondin, *Introduction to Philosophical Hermeneutics* (Yale: Yale University Press, 1994). 20.

[4] Palmer, *Hermeneutics Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*. 34.

[5] Kurt F. Leidecker, "Hermeneutics," in *Dictionary of Philosophy*, ed. Dagobert Russel (New York: Adam & Co, 1976). 126.

seperti juga disebutkan dalam hukum Betti, apa yang disebut makna atau tafsiran atasnya tidak didasarkan atas kesimpulan kita melainkan diturunkan dan bersifat intruktif.[6]

Untuk mencapai tingkat seperti itu, menurut Schleiermacher, ada dua cara yang dapat ditempuh; lewat bahasanya yang mengungkapkan hal-hal baru, atau lewat karakteristik bahasanya yang ditransfer kepada kita. Ketentuan ini didasarkan atas konsepnya tentang teks. Menurut Schleiermacher (1768-1834), setiap teks mempunyai dua sisi: (1) sisi linguistik yang menunjuk pada bahasa yang memungkinkan proses memahami menjadi mungkin, (2) sisi psikologis yang menunjuk pada isi pikiran si pengarang yang termanifestasikan pada *style* bahasa yang digunakan. Dua sisi ini mencerminkan pengalaman pengarang, kemudian pembaca mengkonstruksinya dalam upaya memahami pikiran pengarang dan pengalamannya.[7] Menurut Nasr Hamid Abu Zaid (1943-2010), diantara dua sisi ini, Schleiermacher lebih mendahulukan sisi linguistik dibanding analisa psikologis, meski dalam tulisannya sering menyatakan bahwa penafsir dapat memulai dari sisi manapun sepanjang sisi yang satu memberi pemahaman kepada yang lain dalam upaya memahami teks.[8]

Selanjutnya, untuk dapat memahami maksud pengarang sebagaimana yang tertera dalam tulisan-tulisannya, karena style dan karakter bahasanya berbeda, maka tidak ada jalan bagi penafsir kecuali harus keluar dari tradisinya sendiri untuk kemudian masuk ke dalam tradisi dimana si penulis teks tersebut hidup, atau paling tidak membayangkan seolah dirinya hadir pada zaman itu. Sedemikian, sehingga dengan masuk pada tradisi pengarang, memahami dan menghayati budaya yang melingkupinya, penafsir akan mendapatkan makna yang *objektif* sebagaimana yang dimaksudkan si pengarang.[9]

Dalam aplikasinya pada teks keagamaan, penafsiran atas teks-teks al-Qur`an, misalnya, (1) kita berarti harus mempunyai kemampuan gramatika bahasa Arab (*nahw-sharaf*) yang memadai, (2) memahami

[6] Josef Bleicher, ed., *Contemporary Hermeneutics* (London: Routledge and Paul Kegan, 1980). 29.

[7] Bleicher. 14.

[8] Nasr Hamid Abu Zaid, *Isykâliyât Al-Ta`wîl Wa Aliyât Al-Qirâ'ah* (Cairo: al-Markaz al-Tsaqafi, n.d.). 12.

[9] Bleicher, *Contemporary Hermeneutics*.

tradisi yang berkembang di tempat dan masa turunnya ayat, sehingga dengan demikian kita dapat benar-benar memahami apa yang dimaksud dan diharapkan oleh teks-teks tersebut. Begitu pula dalam kasus teks-teks sekunder keagamaan, seperti karya-karya al-Syafi`i (767-820 M). Selain memahami karakter bahasa dan istilah-istilah yang biasa digunakan, kita juga harus paham tempat dan tradisi dimana karya-karya tersebut ditulis. *Qaul al-qadîm* dan *qaul al-jadîd* disampaikan di tempat dan tradisi yang berbeda. Selain itu, juga harus memahami kondisi psikologis Syafi`i sendiri, apakah ketika itu menjadi bagian dari kekuasaan, sebagai oposan atau orang yang netral. Karya-karya Ibn Rusyd (1126-1198 M), misalnya, sangat berbeda ketika ia berposisi sebagai bagian dari kekuasaan (menjadi hakim) dan saat menjadi filosof. Tanpa pendekatan-pendekatan tersebut, pemahaman yang salah menurut Schleiermacher (1768-1834) tidak mungkin terelakkan.

Kedua, hermeneutika subjektif yang dikembangkan oleh tokoh-tokoh modern khususnya Hans-Georg Gadamer (1900-2002) dan Jacques Derida (1930-2004). Menurut model kedua ini, hermeneutika bukan usaha menemukan makna objektif yang dimaksud si penulis seperti yang diasumsikan model hermeneutika objektif melainkan memahami apa yang tertera dalam teks itu sendiri. Stressing mereka adalah isi teks itu sendiri secara mandiri bukan pada ide awal si penulis. Inilah perbedaan mendasar antara hermeneutika objektif dan subjektif.[10]

Dalam pandangan hermeneutika subjektif, teks bersifat terbuka dan dapat diinterpretasikan oleh siapapun, sebab begitu sebuah teks dipublikasikan dan dilepas, ia telah menjadi berdiri sendiri dan tidak lagi berkaitan dengan si penulis. Karena itu, sebuah teks tidak harus dipahami berdasarkan ide si pengarang melainkan berdasarkan materi yang tertera dalam teks itu sendiri. Bahkan, penulis telah "mati" dalam pandangan kelompok ini. Karena itu pula, pemahaman atas tradisi si pengarang seperti yang disebutkan dalam hermeneutika objektif, tidak diperlukan lagi. Menurut Gadamer, seseorang tidak perlu melepaskan diri dari tradisinya sendiri untuk kemudian masuk dalam tradisi si penulis dalam upaya menafsirkan teks. Bahkan, hal itu adalah sesuatu yang tidak

[10] Achmad Khudori Soleh, "Membandingkan Hermeneutika Dengan Ilmu Tafsir," *TSAQAFAH* 7, no. 1 (2011): 31–50, https://doi.org/10.21111/tsaqafah.v7i1.106.

mungkin, karena keluar dari tradisi sendiri berarti mematikan pikiran dan "kreativitas". Sebaliknya, justru seseorang harus menafsirkan teks berdasarkan apa yang dimiliki saat ini (*vorhabe*), apa yang dilihat (*vorsicht*) dan apa yang akan diperoleh kemudian (*vorgriff*). Jelasnya, sebuah teks diinterpretasikan justru berdasarkan pengalaman dan tr adisi yang ada pada si penafsir itu sendiri dan bukan berdasarkan tradisi si pengarang, sehingga hermeneutika tidak lagi sekedar *mereproduksi* ulang wacana yang telah diberikan pengarang melainkan *memproduksi* wacana baru demi kebutuhan masa kini sesuai dengan subjektifitas penafsir.[11]

Meski demikian, menurut Sumaryono, Gadamer (1900-2002) sebenarnya tidak sepenuhnya menganggap salah pertimbangan-pertimbangan atas tradisi sebelumnya seperti dalam hermeneutika objektif, meski ia menganggap sebagai negatif atau rendah. Sebab, memang ada beberapa pertimbangan yang dianggap berlaku, yang menentukan realitas historis eksistensi seseorang, seperti *bildung,* misalnya. Namun, realitas historis masa lalu tersebut tidak dianggap sebagai sesuatu yang terpisah dari masa kini melainkan satu kesatuan atau tepatnya sebuah kesinambungan. Bagi Gadamer, jarak antara masa lalu dan masa kini tidak terpisahkan oleh jurang yang menganga melainkan jarak yang penuh dengan kesinambungan tradisi dan kebiasaan yang dengannya semua yang terjadi di masa lalu menampakkan dirinya di masa kini. Inilah yang membentuk kesadaran kita akan realitas historis.[12]

Dalam konteks keagamaan, teori hermeneutika subjektif ini berarti akan merekomendasikan bahwa teks-teks al-Qur`an harus ditafsirkan sesuai dengan konteks dan kebutuhan kekinian, lepas dari bagaimana realitas historis dan *asbâl al-nuzûl*-nya dimasa lalu.

Ketiga, hermeneutika pembebasan yang dikembangkan oleh tokoh-tokoh muslim kontemporer seperti Hasan Hanafi (l. 1935) Nasr Hamid Abu Zaid (1943-2010) dan Farid Esack (l. 1959). Meski demikian, menurut Nur Ikhwan, khusus untuk Nasr Hamid Abu Zaid sesungguhnya belum benar-benar masuk dalam model ketiga ini. Abu Zaid masih belum beranjak dari aturan baku Gadamer, sehingga masih berada dalam lingkar

---

[11] E Sumaryono, *Hermeneutik Sebuah Metode Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1999). 77

[12] Sumaryono.

model hermeneutika kedua. Paling tidak, salah satu kakinya masih berada pada model hermenutika subjektif, meski kakinya yang lain sudah mulai menginjak model hermeneutika pembebasan.[13]

Hermeneutika pembebasan adalah metode penafsiran yang lebih menekan pada aksi, prakxis di lapangan, bukan sekedar metode penafsiran yang bersifat kognitif, baik objektif maupun subjektif. Pengertian ini adalah sebagaimana yang disampaikan oleh Hasan Hanafi. Menurutnya, dalam kaitannya dengan al-Qur'an, hermeneutika adalah ilmu tentang proses wahyu dari huruf sampai kenyataan, dari logos sampai praksis, dan juga tranformasi wahyu dari pikiran Tuhan kepada kehidupan manusia.[14]

Menurut Hasan Hanafi (l. 1935) hermeneutika sebagai sebuah proses pemahaman adalah tahap kedua dari keseluruhan proses hermeneutika. Tahap pertama adalah kritik historis untuk menjamin keaslian teks dalam sejarah. Ini penting, karena tidak akan terjadi pemahaman yang benar jika tidak ada kepastian bahwa teks yang dipahami tersebut secara historis adalah asli. Pemahaman atas teks yang tidak asli akan menjerumuskan orang pada kesalahan. Setelah diketahui keaslian teks suci tersebut dan tingkat kepastiannya: benar-benar asli, relatif asli atau tidak asli, baru ditafsirkan atau dipahami sesuai dengan aturan hermeneutika sebagai ilmu pemahaman, berkenaan terutama dengan bahasa dan keadaan-keadaan kesejarahan yang melahirkan teks. Dari sini kemudian melangkah pada tahap ketiga, yakni menyadari makna yang difahami tersebut dalam kehidupan manusia, yaitu bagaimana makna-makna tersebut berguna untuk memecahkan persoalan-persoalan kehidupan modern. Dalam perspektif fenomenologis, hermeneutika dikatakan sebagai ilmu yang menentukan relasi antara kesadaran manusia dengan objeknya, dalam hal ini teks suci al-Qur`an, yang terdiri atas tiga tahapan. Yaitu, (1) tahap "kesadaran historis" yang menentukan keaslian teks dan tingkat kepastiannya, (2) tahap "kesadaran eiditik" yang menjelaskan makna teks dan menjadikannya rasional, (3) tahap "kesadaran praxis" yang menggunakan makna-makna tersebut

[13] M Nur Ikhwan, "Al-Qur`an Sebagai Teks Hermeneutika Abu Zaid," in *Studi Al-Qur'an Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*, ed. Abdul Mustaqim (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002). 163.

[14] Hasan Hanafi, *Dialog Agama Dan Revolusi* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994). 1.

sebagai sumber teoritis untuk tindakan dan mengantarkan wahyu pada tujuan akhirnya dalam kehidupan manusia.[15]

Secara lebih luas, operasionalisasi hermeneutika Hasan Hanafi (l. 1935) dapat dijelaskan sebagai berikut. *Pertama*, kritik historis, untuk menjamin keaslian teks suci. Menurut Hanafi, keaslian teks suci tidak ditentukan oleh pemuka agama, tidak oleh lembaga sejarah, tidak oleh keyakinan, dan bahkan keaslian teks suci tidak dijamin oleh takdir. Takdir Tuhan tidak menjamin keaslian teks suci dalam sejarah, apalagi lembaga sejarah atau keyakinan; bahkan keyakinan dan lembaga sejarah bisa menyesatkan. Keaslian teks suci hanya bisa dijamin oleh kritik sejarah, dan kritik sejarah ini harus didasarkan aturan objektivitasnya sendiri yang bebas dari intervensi teologis, filosofis, mistis, atau bahkan fenomenologis.[16]

Untuk menjamin keaslian sebuah teks suci, mengikuti prinsip-prinsip kritik sejarah, Hanafi mematok aturan-aturan sebagai berikut; (1) teks tersebut tidak ditulis setelah melewati masa pengalihan secara lisan tetapi harus ditulis pada saat pengucapannya, dan ditulis secara *in verbatim* (persis sama dengan kata-kata yang diucapkan pertama kali). Karena itu, narator harus orang yang hidup pada zaman yang sama dengan saat dituliskannya kejadian-kejadian tersebut dalam teks. (2) Adanya keutuhan teks. Semua yang di sampaikan oleh narator atau nabi harus disimpan dalam bentuk tulisan, tanpa ada yang kurang atau berlebih. (3) Nabi atau malaikat yang menyampaikan teks harus bersikap netral, hanya sekedar sebagai alat komunikasi murni dari Tuhan secara *in verbatim* kepada manusia, tanpa campur tangan sedikitpun dari pihaknya, baik menyangkut bahasa maupun isi gagasan yang ada di dalamnya. Istilah-istilah dan arti yang ada di dalamnya bersifat ketuhanan yang sinomin dengan bahasa manusia. Teks akan *in verbatim* jika tidak melewati masa pengalihan lisan, dan jika nabi hanya sekedar merupakan alat komunikasi. Jika tidak, maka teks tersebut tidak lagi *in verbatim*, karena telah banyak kata yang hilang dan berubah, meski makna dan maksudnya tetap dipertahankan.[17]

Jika sebuah teks memenuhi persyaratan sebagaimana diatas, maka teks tersebut dinilai sebagai teks asli dan sempurna. Dengan menggunakan

[15] Hanafi. 2.

[16] Hanafi. 4.

[17] Hanafi. 5-8.

parameter ini, Hanafi menilai bahwa hanya al-Qur`an yang bisa diyakini sebagai teks asli dan sempurna, karena tidak ada teks suci lain yang ditulis secara *in verbatim* dan utuh seperti al-Qur`an.

Kedua, proses pemahaman terhadap teks. Sebagaimana yang terjadi pada tahap kritik sejarah, menurut Hanafi, pamahaman terhadap teks bukan monopoli atau wewenang suatu lembaga atau agama, bukan wewenang dewan pakar, dewan gereja, atau lembaga-lembaga tertentu, melainkan dilakukan atas aturan-aturan tata bahasa dan situasi-situasi kesejarahan yang menyebabkan munculnya teks. Dalam proses pemahaman teks ini, Hanafi mempersyaratkan tiga hal. Yaitu, (1) penafsir harus melepaskan diri dari dogma atau pemahaman-pemahaman yang ada. Tidak boleh ada keyakinan atau bentuk apapun sebelum menganalisa linguistis terhadap teks dan pencarian arti-arti. Seorang penafsir harus memulai pekerjaannya dengan *tabula rasa*, tidak boleh ada yang lain kecuali alat-alat untuk analisa linguistik. (2) Setiap fase dalam teks, mengingat bahwa teks suci turun secara bertahap dan mengalami "perkembangan", harus dipahami sebagai suatu keseluruhan yang berdiri sendiri. Masing-m-asing harus dipahami dan dimengerti dalam kesatuanya, dalam keutuhannya dan dalam intisarinya.[18] Konsep ini tidak berbeda dengan metode tematik Bint al-Syathi (1913-1998), seorang tokoh ahli tafsir perempuan asal Mesir yang melahirkan metode tafsir tematik atau maudlu``i.[19]

Ketiga, kritik praksis. Menurut Hanafi (l. 1935), kebenaran teoritis tidak didasarkan atas argumentasi tertentu melainkan pada kemampuannya untuk menjadi sebuah motivasi bagi tindakan. Sebuah dogma akan diakui sebagai sistem ideal jika tampak dalam tindakan manusia. Begitu pula hasil tafsiran akan dianggap positif dan bermakna jika dapat dikenali dalam kehidupan, bukan atas dasar teori-teori kognitif. Karena itu, pada tahap terakhir dari proses hermeneutika ini yang penting adalah bagaimana hasil penafsiran ini bisa diaplikasikan dalam kehidupan, bisa memberi motivasi pada kemajuan dan kesempurnan hidup manusia. Tanpa keberhasilan tahap ketiga ini, betapapun hebatnya hasil interpretasi tidak ada maknanya. Sebab, disinilah memang tujuan akhir dari diturunkannya

---

[18] Hanafi. 17.

[19] Soleh, "Bint Al-Shati' Critical Thematic Method and the Difference with Others."

teks suci.[20] Secara khusus, peneliti telah menulis operasionalisasi metode hermeneutika Hasan Hanafi ini dalam sebuah artikel jurnal.[21]

Dengan demikian, metode hermeneutika tidak bersifat tunggl melainkan terbagi dalam tiga model. *Pertama*, hermeneutika objektif yang berusaha memahami makna sebagaimana yang diinginkan pengarang dengan cara melihat pada konteks masa lalu atau masa dituliskannya teks yang dimaksud. *Kedua*, hermeneutika subjektif yang memahami makna sesuai dengan konteks kekinian. Meski demikian, hermeneutika objek dan subjek sama-sama ada dalam wilayah wacana. Ini sejalan dengan pemikiran Gadamer (1900-2002) sendiri bahwa hermeneutika memang lebih merupakan permainan bahasa karena pemahaman adalah wilayah bahasa (*being that can be understood is language*).[22] *Ketiga*, hermeneutika pembebasan yang lebih menekankan aksi praksis dalam kehidupan dari pemahaman atas teks. Titik tekannya adalah perilaku atau gerakan nyata sebagai wujud dari penafsiran, bukan sekedar wacana.[23]

2. Hermeneutika dan Tafsir.

Berdasarkan definisi dan pengertian di atas, apa yang dimaksud hermeneutika sesungguhnya tidak berbeda dengan *tafsîr* dalam tradisi Islam. Menurut Syam al-Din al-Dzahabi (1274-1348), tafsir adalah seni atau ilmu untuk menangkap dan menjelaskan maksud-maksud Tuhan dalam al-Qur`an sesuai dengan tingkat kemampuan manusia (*bi qadr al-thâqah al-basyariyah*).[24]

Ilmu tafsir al-Qur'an ini, dalam tradisi keilmuan Islam, kemudian berkembang menjadi dua aliran, yaitu *tafsîr bi al-ma'tsûr* dan *tafsîr bi al-ra'y*. *Tafsîr bi al-ma'tsûr* adalah interpretasi al-Qur`an berdasarkan atas penjelasan al-Qur`an dalam sebagian ayat-ayatnya, berdasarkan atas penjelasan Rasul, para shahabat atau orang-orang yang mempunyai otoritas untuk menjelaskan maksud Tuhan, sementara *tafsîr bi al-ra'y* adalah interpretasi berdasarkan atas pemikiran para mufassir lewat ijtihad.[25]

[20] Hanafi, *Dialog Agama Dan Revolusi*. 22-25.

[21] Achmad Khudori Soleh, "Mencermati Hermeneutika Humanistik Hasan Hanafi," *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an Dan Hadis* 11, no. 1 (2010): 41–60.

[22] Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method* (New York: The Seabury Press, 1975). 450.

[23] Soleh, "Membandingkan Hermeneutika Dengan Ilmu Tafsir."

[24] Syams al-Din Dzahabi, *Al-Tafsîr Wa Al-Mufassirûn* (Beirut: Dar al-Fikr, 1976). 15.

[25] Dzahabi. 152 dan 255.

Untuk perbandingan diantara keduanya, model tafsir *bi al-ma`tsûr* selaras dengan model hermeneutika objektif sedang tafsir *bi al-ra'y* sesuai dengan model hermeneutika subjektif. Sebagaimana hermeneutika objektif yang berusaha memahami maksud pengarang dan masuk dalam tradisinya, tafsir *bi al-ma`tsûr* juga berusaha memahami maksud Tuhan dalam al-Qur`an dengan cara masuk pada kondisi realitas historisnya saat turunnya ayat. Dalam pandangan tafsir *bi al-ma`tsûr,* yang paling mengetahui maksud Tuhan adalah Rasul, para shabat dan mereka yang sezaman. Kita tidak akan dapat menangkap maksud al-Qur`an tanpa bantuan mereka dan memahami realitas historis yang melingkupinya. Karena itu, metode tafsir *bi al-ma'tsûr* senantiasa mengikatkan dan menyandarkan diri pada tradisi masa Rasul, shahabat dan yang berkaitan dengan periode awal turunnya al-Qur`an.

Sebaliknya, selaras dengan model hermeneutika subjektif, tafsir *bi al-ra'y* tidak memulai penafsirannya berdasarkan analisis linguistic dan realitas historis pada si pengarang melainkan memulai dari prapemahaman si penafsir sendiri kemudian berusaha mencari legitimasinya atau kesesuaiannya dalam teks tersebut.[26] Meski demikian, menurut Nasr Hamid Abu Zaid (1943-2010), hal itu bukan berarti bahwa sang penafsir boleh mengabaikan teks dan apa yang ditunjukkan dalam maknanya. Bagi Zaid, teks atau lafat al-Qur`an tidak akan pernah berubah tetapi lafat-lafat yang dipakainya yang itu merupakan kode-kode akan senantiasa memberikan pesan atau makna baru kepada kita. Dari situlah penafsir kemudian mampu menangkap signifikansi teks untuk kondisi saat ini.[27]

Penjelasan di atas antara lain dapat dilihat pada interpretasi yang dilakukan oleh Ibn Arabi (1165-1240) tentang ayat *Dia membiarkan kedua lautan mengalir yang keduanya kemudian bertemu* (QS. al-Rahman, 19). Ibn Arabi yang sufistik memulai tafsirannya berdasarkan prinsip-prinsip ajarannya kemudian mencari relevansinya dalam ayat-ayat suci. Karena itu, menurutnya, yang dimaksud dua lautan dalam ayat diatas adalah lautan substansi raga yang asin dan pahit dan lautan ruh yang murni yang tawar

---

[26] Zaid, *Isykâliyât Al-Ta`wîl Wa Aliyât Al-Qirâ'ah*. 2.

[27] Nasr Hamid Abu Zaid, *Al-Qur`an, Hermenutik Dan Kekuasaan*, ed. terj. Dede Iswadi (Yogyakarta: LKiS, 2003). 96.

dan segar yang keduanya saling bertemu dalam wujud manusia.[28] Contoh yang lain dapat dilihat pada penafsiran Abu Nasr al-Farabi (870-950), seorang filosof yang terkenal dengan konsepnya tentang intelek aktif (*al-`aql al-fa`âl*). Menurut al-Farabi, kata *al-malaikah* bukan berarti makhluk supra-natural dan supra-rasional yang diciptakan Tuhan dengan tugas-tgas khusus sebagaimana yang biasanya dipahami melainkan pengetahuan orisinil yang berdiri sendiri atau intelek aktif yang mengetahui persoalan yang Maha Tinggi. Dia adalah ruh suci, absolut dan dapat mengetahui dirinya sendiri.[29]

Meski demikian jauh dan meski *tafsir bi al-ra'y* (sama seperti hermeneutika subjektif) adalah berdasarkan atas ijtihad, tetapi masih lebih banyak berkutat dalam lingkaran wacana, belum pada aksi. Kenyataan ini, menurut Hasan Hanafi (l. 1935), dikarenakan tradisi pemikiran Islam masih lebih bersifat teosentris daripada antroposentris, lebih banyak bicara tentang Tuhan daripada kehidupan manusia sendiri.[30] Hermeneutika pembebasan mengisi kekurangan-kekurangan tersebut. Bagi hermeneutika pembebasan, interpretasi bukan sekedar masalah memproduksi atau mereproduksi makna melainkan lebih dari itu adalah bagaimana makna yang dihasilkan tersebut dapat merubah kehidupan. Sebaik apapun konsep dan hasil interpretasi tetapi jika tidak mampu membangkitkan semangat hidup masyarakat dan merubah mereka menuju pada kehidupan yang lebih baik, berarti nol besar.[31]

B. AL-QURAN DAN PENAFSIRAN.

Esack tidak pernah meragukan otentisitas al-Qur'an sebagai wahyu Allah. Akan tetapi, penerimaan terhadap al-Qur'an harus dibarengi dengan penerimaan tentang adanya kausalitas temporal yang mungkin melatarbelakanginya, karena wahyu merupakan respon terhadap kondisi atau sikap masyarakat tertentu. Meski demikian, hal itu bukan berarti bahwa 'kejadian itulah yang telah menyebabkan turunnya wahyu',

[28] Muhy al-Din Ibn Arabi, *Tafsir Ibn Arabi*, ed. Abdul Waris Ali (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2012). II/ 280.

[29] Ali Al-Usiy, "Metode Penafsiran Al-Qur'an: Sebuah Tinjauan Awal," *Jurnal Al-Hikmah* 4 (1992): 5–26.

[30] Hasan Hanafi, *Min Al-Aqîdah Ilâ Al-Tsaurah* (Cairo: Maktabah Matbuli, 1991). I/ 59.

[31] Hanafi, *Dialog Agama Dan Revolusi*. 22-25.

melainkan penerimaan akan adanya keterlibatan Tuhan dalam kehidupan manusia.[32]

1. Tentang al-Qur'an.

Menurut Esack, pemahaman terhadap al-Qur'an harus berdasarkan pada pengertian yang diberikan oleh al-Qur'an sendiri dengan cara merujuk pada kata dasarnya. Menurutnya, al-Qur`an berasal dari kata dasar *qara'a* (membaca) atau *qarana* (berkumpul atau mengumpulkan). Al-Qur'an sendiri sering menggunakan kata *qur'an* untuk arti 'membaca' (QS, al-Isra', 93), 'mengucapkan' (QS, al-Qiyamah, 18) dan 'sebuah kumpulan' (QS, al-Qiyamah, 17). Sementara itu, terkait dengan fungsinya, al-Qur'an mendiskripsikan dirinya sebagai 'petunjuk untuk manusia', 'pembeda antara yang baik dan buruk', 'pengingat', 'pengobat', 'peringatan', 'cahaya', 'kebenaran', dan 'petunjuk dari Tuhan'. Berdasarkan atas makna-makna literal dan cara al-Qur'an menyebut dirinya, menurut Esack, menunjukkan bahwa kata *qur'an* tidak selalu merujuk pada sebuah kitab suci seperti yang lazim dipahami, tetapi merupakan wahyu yang diturunkan sebagai respon Tuhan dalam menanggapi persoalan-persoalan social yang terjadi selama dua puluh tiga tahun.[33]

Proses pewahyuan al-Qur'an yang bersifat gradual, yang dalam istilah Esack disebut sebagai pewahyuan progressif, adalah salah satu cara Allah untuk memperlihat keterlibatan-Nya secara aktif dalam urusan dunia dan umat manusia. Lebih jauh, Esack menilai bahwa prinsip *tadrij*, bahwa suatu ajaran diwahyukan secara berangsur-angsur, mencerminkan dengan baik adanya interaksi kreatif antara kehendak Tuhan dan realitas social. Hal ini sekaligus mengajarkan bahwa seorang muslim harus senantiasa berinteraksi secara aktif dan kreatif dengan realitas socialnya. Selain berangsur-angsur, pewahyuan al-Qur'an juga tidak sama panjang dan pendek ayatnya, terkadang ada ayat yang pendek tapi ada juga yang panjang, menunjukkan adanya respon Tuhan yang bervariatif terhadap berbagai persoalan yang menghampiri Nabi Muhammad SAW dan umat Islam saat itu.[34]

---

[32] Farid Esack, *Qur'an, Liberation, and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression* (Oxford: Oneworld Publications, 1998). 52-56.

[33] Farid Esack, *The Qur'an: A Short Introduction* (Oxford: Oneworld, 2002). 30.

[34] Esack. 45-55.

Selain itu, al-Qur'an sendiri dengan tegas menjelaskan alasan pewahyuan progressif tersebut. *Pertama*, untuk lebih memudahkan baik dalam pemahaman maupun pelaksanaannya. *"Dan al-Qur'an itu telah kami turunkan dengan berangsur-angsur agar kamu membacakannya perlahan-lahan kepada manusia dan kami menurunkannya bagian demi bagian"* (QS. Al-Isra', 106). *Kedua*, sebagai dukungan dan penghibur bagi Nabi Muhammad SAW ditengah perjuangannya menegakkan Islam. *"Berkatalah orang-orang yang kafir, mengapa al-Qur'an tidak diturunkan kepadanya sekali turun saja? Demikianlah supaya kami perkuat hatimu dengannya dan kami telah mengaturnya dengan baik".* (QS. Al-Furqan, 32).

Menurut Esack, prinsip *tadrij* atau pewahyuan progresif sebagai bahan pertimbangan dalam tindakan sebenarnya bukan sesuatu yang baru. Esack mengakui bahwa dalam studi tradisional al-Qur'an, hal tersebut telah termanifestasikan dalam disiplin *asbab al-nuzul* dan *naskh wa al-mansukh.* Namun, studi al-Qur'an tradisional telah mereduksi *asbab al-nuzul* (kejadian yang menyebabkan turunnya wahyu) menjadi sekedar kisah, sedang konsep *naskh* (teori pembatalan ayat) dibatasi hanya pada lingkup makna hukum.[35]

Beralih pada masalah proses penerimaan wahyu oleh Nabi Muhammad SAW. Pandangan Esack dalam masalah ini tidak berbeda dengan pendapat umum, yaitu bahwa al-Qur'an diwahyukan Allah kepada Nabi Muhammad malalui malaikat Jibril; Jibril menyampaikan firman Tuhan kepada Nabi Muhammad melalui pendengaran dan hatinya sekaligus, sehingga Nabi dapat mengulang firman tersebut secara baik dan benar. Dengan merujuk kata *tanzil* sebagai kata lain yang digunakan al-Qur'an untuk mengungkapkan proses pewahyuan (QS. Al-Isra', 105), dan kenyataan bahwa saat ini al-Qur'an telah menjadi mushaf suci umat Islam, Esack bahkan berpendapat bahwa al-Qur'an bisa digambarkan sebagai sebuah surat yang datang dari Allah, ditulis oleh Allah sendiri dan Nabi Muhammad adalah pembacanya.[36]

Pendapat Esack tersebut berbeda dengan Fazlur Rahman (1919-1988). Menurut Rahman, bahasa al-Qur'an adalah berasal dari Nabi Muhammad sendiri meski diakui bahwa ia adalah wahyu dari Tuhan.

[35] Esack.

[36] Esack.

Sebab, dalam analisa Rahman, berdasarkan QS. al-Syura, 51-52 yang menyatakan bahwa Allah tidak pernah berkata-kata langsung pada seorang manusia dan QS. al-Mukmin, 15, dan QS. al-Syuara, 193, yang mengisyaratkan bahwa penyampai wahyu kepada Nabi Muhammad adalah *Ruh* atau utusan spiritual, maka proses penyampaian wahyu tidak mungkin terjadi secara fisik melainkan bersifat spiritual dan hal itu terjadi dalam batin Muhammad. Wahyu al-Qur'an didengar Nabi secara mental, bukan akustik, karena Ruh dan suara itu berada dalam dirinya. Hal ini sesuai dengan analogi bahwa jika wahyu terpancar dari Allah, maka tidak diragukan lagi bahwa wahyu itu berhubungan erat dengan batin Nabi yang terdalam, sebagaimana dikemukakan al-Qur'an bahwa para Nabi Allah adalah penerima kekuatan istimewa yang terpancar dari sumber segala sesuatu (Allah). Allah SWT mengisi hati para nabi tersebut dengan cahaya sehingga mereka dapat mengetahui segala sesuatu yang tidak dapat diketahui orang biasa.[37]

2. Penafsiran al-Qur'an.

Esack sepakat dengan pemikiran Gadamer (1900-2002) yang menekankan pentingnya *significance* atau kontekstualisasi sebuah teks dalam kehidupan masa kini. Menurut Gadamer, proses interpretasi merupakan *'fusion of horizon, namely the horizon of the text and that of the interpreter'* (peleburan wacana, yaitu wacana teks dan wacana penafsir).[38]

Berkaitan dengan al-Qur'an, Esack menyatakan bahwa penafsiran al-Qur'an sangat terkait dengan pandangan sang penafsir dan konteks sosial budaya yang melingkupinya. Esack mengasumsikan bahwa orang yang membaca dan menafsirkan ayat suci tidak akan lepas dari pemikiran dan harapan tertentu, sehingga tidak mungkin sang penafsir lepas sepenuhnya dari subyektivitas dirinya kemudian menafsirkan sesuatu tanpa dipengaruhi pemahaman dan pertanyaan yang ada dalam benaknya.[39]

[37] Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an* (Chicago: Bibliotheca Islamica, 1980). 140-150

[38] Grant R. Osborne, *The Hermeneutical Spiral: A Comprehensive Introduction to Biblical Interpretation* (Illinois: Intervarsity Press, 2006). 369.

[39] Esack, *Qur'an, Liberation, and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*. 51.

Menurut Esack, al-Qur'an sebagai *subject of interpretation* adalah kontekstual dan harus selalu dikontekstualisasikan. Karena itu, umat Islam tidak seharusnya terkungkung oleh hasil penafsiran para mufassir masa lalu, karena hal itu merupakan produk historis yang terkait dengan konteksnya, baik bahasa maupun budayanya, yang sangat mungkin sudah tidak sesuai lagi dengan konteks kekinian.[40] Pemikiran Esack ini selaras dengan pendapat M Syahrur (1938-2019). Syahrur bahkan mengatakan: "*Kita harus bersikap seakan-akan kita baru saja menerima al-Qur'an langsung dari Nabi Muhammad SAW*".[41]

Terkait dengan kontekstualisasi ayat al-Quran, Esack berpendapat bahwa adalah suatu keharusan bagi umat Islam untuk melihat teks al-Qur'an sesuai dengan konteks kekinian, karena proses pewahyuan al-Qur'an sendiri dilakukan secara berangsur-angsur sesuai dengan situasi historis dan material tertentu. Dalam skema pewahyuan tersebut, cara Tuhan berurusan dengan umat manusia dianalogikan dengan seorang dokter yang menuliskan resep berbeda bagi pasienya dalam tahap pengobatan yang berbeda. Dengan demikian, berhenti hanya pada konteks masa lalu al-Qur'an, lebih-lebih pada karya-karya tafsir terdahulu, sama halnya dengan menggunakan resep yang sudah lewat (*expired*) untuk penyakit hari ini. Meski demikian, Esack tetap menghargai hasil-hasil penafsiran masa lalu dan menggunakannya sebagai bahan atau perbandingan dalam memahami ayat-ayat al-Qur'an. Hal tersebut terlihat dari sikap Esack yang selalu menampilkan pendapat-pendapat para mufassir tersebut sebelum mengungkapkan pemahamannya sendiri. Kepentingan Esack dalam hal tersebut juga untuk mempelajari metode yang digunakan para mufassir, meski dia juga tidak membiarkan mereka lepas dari kritiknya.[42]

Salah satu contoh adalah penggunaan Esack atas tafsir Ibn Jarir Thabari (839-923), Abu Qasim Zamakhsyari (1074-1143) dan Fakhr al-Din al-Razi (1150-1210), sekaligus juga kritiknya terhadap tafsir-tafsir tersebut berkaitan dengan ayat-ayat antar-iman. Berkaitan dengan ayat-

[40] Esack. 76.

[41] Muhammad Shahrur, *Al-Kitab Wa Al-Qur'an Qira'ah Mu`asirah* (Damaskus: al-Ahali, 1992). 44.

[42] Esack, *Qur'an, Liberation, and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*. 55.

ayat antar iman, Esack memberikan kritik bahwa para mufasir ini telah bersikap terlalu mengada-ada dalam memahami teks yang telah jelas maknanya. Ketika menafsirkan ayat-ayat yang jelas-jelas mengakui akan adanya keanekaragaman agama (QS, al-Maidah, 48; al-Baqarah, 148; al-Hajj, 67) atau penerimaan dan hak keselamatan bagi agama lain (QS. al-Baqarah, 62; al-Maidah, 69), mereka justru berusaha menghindari makna eksplisit teks dengan menggunakan atau bahkan menciptakan berbagai perangkat tafsir untuk memperoleh penafsiran yang sesuai dengan sikap mereka, eksklusif.[43]

Sebagai contoh, untuk mengelak dari makna yang jelas pada ayat "*Sungguh, orang-orang yang beriman, Yahudi, Sabi'in, Nasrani, dan siapa saja diantara mereka yang beriman kepada Allah, Hari Akhir dan berbuat kebajikan, mereka akan mendapatkan balasan dari sisi Tuhan mereka, tidak ada kekhawatiran pada mereka dan tidak pula mereka akan bersedih hati"* (QS. al-Baqarah, 62), para mufasir di atas telah melakukan dua pendekatan. *Pertama*, menyatakan bahwa tersebut telah dibatalkan (di *mansukh*) oleh QS. Ali Imran, 85, *Siapa yang mencari agama selain agama Islam, maka sekali-kali tidak akan diterima (agama itu). Kedua*, menyebutkan bahwa Yahudi, Nasrani, dan Sabiin yang disebut dalam ayat itu adalah yang sudah masuk Islam.[44] Selain itu, mereka juga menolak pengakuan atas agama lain dengan menggunakan doktrin *supercessionism*, yang menyatakan "aturan agama apapun tetap sah sampai datang suatu aturan baru untuk menggantikannya; aturan yang baru membatalkan yang sebelumnya".[45]

Menurut Esack, usaha para mufassir untuk menghindari makna eksplisit ayat tersebut adalah tidak benar. Argumen pertama tentang teori pembatalan tertolak dengan ide bahwa Tuhan tidak mungkin membatalkan janji-Nya dan tidak akan pernah ingkar dalam menegakkan janjinya, karena hal itu sangat bertentangan dengan sifat keadilan-Nya. Selain itu kata *Islam* dalam QS. Ali Imran, 85 yang dianggap sebagai teks pembatal tidak merujuk pada Islam sebagai organisasi agama tetapi

---

[43] Esack. 162.

[44] Esack.

[45] Mahmoud M Ayoub, "Roots of Muslim-Christian Conflict," *The Muslim World* 79, no. 1 (1989): 25–45, https://doi.org/https://doi.org/10.1111/j.1478-1913.1989.tb02833.x.

sebagai suatu sikap keagamaan yang berarti 'berserah diri kepada Tuhan', yang hal itu dapat dilakukan oleh semua pemeluk agama. Argumen kedua juga tertolak dengan fakta bahwa para pemeluk Islam yang baru sudah termasuk dalam kategori pertama, yaitu '*orang-orang yang beriman*' dan tidak ada alasan untuk mengecualikan mereka sebagai Yahudi, Nasrani, dan Sabi'in, juga tidak ada keraguan tentang keselamatan bagi muslim yang baru jika mereka benar-benar beriman dan beramal shalih.[46]

C. HERMENEUTIKA PEMBEBASAN.

Berkaitan dengan penafsiran al-Qur'an untuk menjawab problem-problem kemanusiaan kontemporer, menurut Esack, masyarakat Islam saat ini terbagi dalam tiga kelompok. Yaitu, (1) memproduksi tafsir klasik yang yang digunakan oleh generasi terdahulu untuk menjawab problem kekinian. (2) Mengambil tafsir tradisional secara selektif dan kritis untuk menafsir ulang al-Qur'an dalam upaya menjawab problem kekinian. (3) Menafsirkan ulang al-Qur'an berdasarkan keahlian memahami teks, konteks teks, dan konteks kekinian dalam upaya mendapatkan jawaban baru dari al-Qur'an untuk problem generasi muslim saat ini.[47]

Di antara tiga kelompok tersebut, Esack tampak cenderung pada model yang ketiga, yaitu berusaha menafsirkan ulang al-Qur`an berdasarkan keahlian memahami makna teks, konteks teks dan konteks kekinian. Esack menyebut metode tafsirnya sebagai hermenutika pembebasan (*hermeneutic of liberation*).[48] Untuk kepentingan ini, Esack melacak metode-metode tafsir yang ada, baik dari khazanah tafsir klasik dan terutama pemikir Islam kontemporer. Untuk pemikir Islam kontemporer, Esack mengadopsi metode Fazlur Rahman (1919-2002) dan M Arkoun (1928-2010). Esack mengambil teori *double movements* dari Rahman untuk mengkaitkan "makna lalu" al-Qur'an dengan konteks saat ini, dan mengambil teori *regresif-progresif* Arkoun untuk membuat al-Qur'an mampu berbicara dan menjawab problem riil umatnya.

---

[46] Esack, *Qur'an, Liberation, and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*. 163-4.

[47] Esack. 50.

[48] Esack. 82.

Ada empat hal yang ingin dicapai Farid Esack berkaitan dengan hermeneutika pembebasan yang dikembangkannya. Tentu ini terkait dengan konteks Esack di Afrika Selatan yang di bawah rezim apartheid yang penuh penindasan, ketidakadilan dan kezaliman.

1. Mengedepankan ide tentang hermeneutika pembebasan al-Qur'an sebagai basis bagi bangunan teologi yang antroposentrik dalam Islam.
2. Mengkaji ulang cara al-Qur'an menjelaskan sendiri dan orang lain (baik yang beriman atau tidak) untuk memberikan ruang bagi orang lain dalam teologi pluralisme demi pembebasan.
3. Menunjukkan bahwa sangat mungkin seorang muslim yang beriman dan taat kepada al-Qur'an untuk hidup berdampingan dan bahkan bekerja sama dengan umat agama lain guna membangun masyarakat yang lebih manusiawi dan berperadaban.
4. Mencari hubungan antara sikap eksklusivis keagamaan yang mendukung *status quo* dengan sikap inklusivis yang senantiasa progresif (pendukung pembebasan), di samping untuk memberi justifikasi bagi yang terakhir.[49]

Pada dasarnya, bangunan teori hermeneutika pembebasan Esack tidak jauh berbeda dengan teori hermeneutika yang lain. Dalam rumusan hermeneutikanya, Esack menempatkan tiga elemen dasar dalam sebuah penafsiran atau pemahaman dengan mengambil bentuk lingkaran hermeneutika (*hermeneutical circle*). Ketiga elemen yang dimaksud adalah teks beserta pengarangnya, penafsir (*interpreter*) dan aktivitas penafsiran. Dalam pola hubungan ini, eksistensi teks dalam konteks (lokus penafsiran) ditentukan oleh "kuasi transformatif" yang mampu menggeser paradigma atau model cara baca terhadap teks. Akan tetapi, Esack kemudian memberikan nuansa baru pada rumusan hermeneutika pembebasan yang dibangunnya sehingga menjadi khas Esack. Kekhasan yang dimaksud adalah,

[49] Esack. 14.

1. Menempatkan posisi sentral penafsiran pada teks partikular (*prior texts*) dan responnya terhadap konteks yang terjadi.
2. Menekankan relevansi teks dengan konteks kontemporer sehingga mampu menemukan "makna baru" yang dibutuhkan. Yakni, makna baru yang sesuai dengan kebutuhan dan konteks partikular (sosial-politik-keagamaan) di Afrika Selatan yang berada dalam kungkungan rezim apartheid.[50]

Menurut Esack, bangunan hermeneutika pembebasan tersebut berdasarkan atas pengalaman non-profetik manusia yang pada dasarnya bersifat interpretatif dan selalu diperantarai oleh konteks budaya dan personal yang tidak transenden. Karena itu, tidak mungkin tercipta sebuah penafsiran tunggal, universal, statis dan bebas nilai. Sebaliknya, kondisi itu justru meniscayakan penafsiran yang selalu besifat kontekstual-partikular dan temporer.[51] Pandangan ini mengacu pada pola hubungan yang terjadi secara dialektis antara proses pewahyuan, bahasa, substansi teks dengan lokus-tempus audiens yang menerimanya yang oleh Esack disebut sebagai "pewahyuan progressif". Dalam pandangan ini, sebuah teks kitab suci selalu hadir dan menyapa umatnya dalam konteks partikular (terbatas secara linguistis, geografis, situasional dan kontekstual). Dalam kajian *Ulûm al-Qur'ân*, konteks partikular pewahyuan tersebut tampak dalam disiplin *asbâb al-nuzûl* dan *naskh wa al-mansûkh*.[52]

Selanjutnya, untuk menopang teori hermenutika pembebasannya, Esack mengelaborasi prosedur teknis dari M Arkoun (1928-2010) yang disebut dengan istilah *regresif-progresif*. Prosedur *regresif* berarti melihat masa lalu secara kontinyu bukan hanya untuk memperhitungkan kebutuhan-kebutuhan dan keinginan-keinginan masa kini atas teks, tetapi lebih untuk mengungkap mekanisme historis dan faktor-faktor yang memproduksi teks tersebut dan memberikan fungsi tertentu

[50] Esack. 63.

[51] Farid Esack, "Contemporary Religious Thought in South Africa and the Emergence of Qur'anic Hermeneutical Notions," *Islam and Christian-Muslim Relations* 2, no. 2 (1991): 206–26, https://doi.org/https://doi.org/10.1080/09596419108720958.

[52] Esack, *Qur'an, Liberation, and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*. 54-9.

terhadapnya. Aspek yang dipertimbangkan dalam prosedur ini adalah apa yang berkembang dalam tradisi saat itu, yakni genre *naskh*, *asbâb al-nuzûl* dan *'ilm al-makkî wa al-madanî*. Prosedur *progresif* bekerja dalam upaya menghidupkan makna baru (produksi) sebagaimana tuntutan konteks pada masa sekarang. Tuntutan ini tidak dapat dihindarkan karena keberadaaan teks-teks tersebut merupakan bagian tak terpisahkan dari identitas kaum muslim Afrika Selatan dan aktif dalam sistem ideologi mereka. Karena itu, yang mutlak harus dilakukan dalam prosedur ini adalah memeriksa secara cermat proses transformasi muatan-muatan dan fungsi-fungsi awal ke dalam muatan dan fungsi baru.[53] Dalam kaitan ini, Esack kemudian mengusulkan untuk mempertimbangkan penggunaan beberapa konsep *ushûl al-fiqh*, seperti *istihsan* dan *maslahah al-mursalah*.[54] Untuk pemikiran Arkoun (1928-2010) sendiri terkait dengan teori *regresif-progresif* ini, kita dapat membaca dalam dua karya pentingnya, yaitu *The Concept of Revelation*,[55] dan *Rethinking Islam Today*.[56] Dua buku ini banyak mendiskusikan tentang teori *regresif-progresif* yang dimaksud.

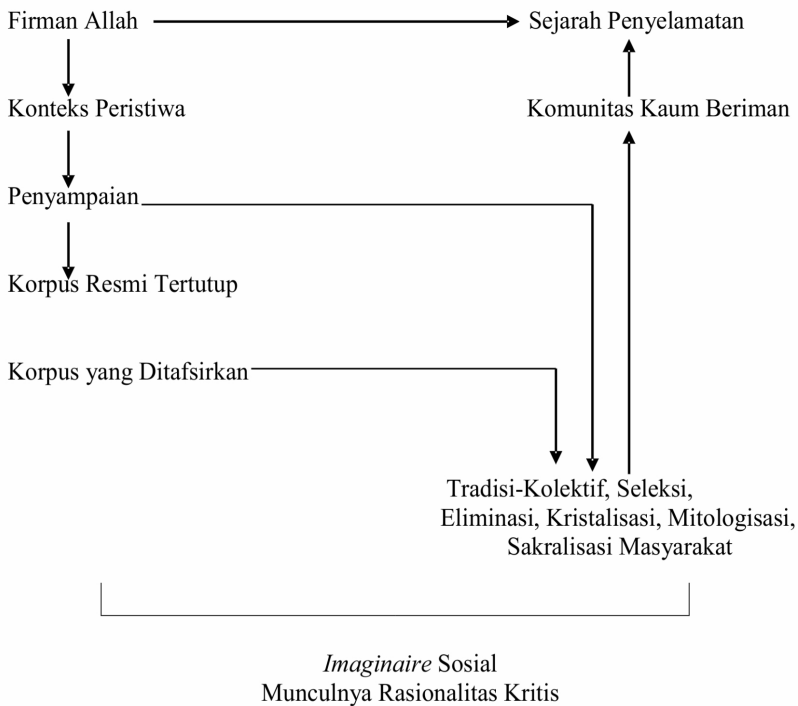
---

[53] Esack.

[54] Farid Esack, "Qur'anic Hermeneutic: Problems and Prospects," *The Muslim World* LXXXIII, no. 2 (1993): 118–41, https://doi.org/https://doi.org/10.1111/j.1478-1913.1993.tb03571.x.

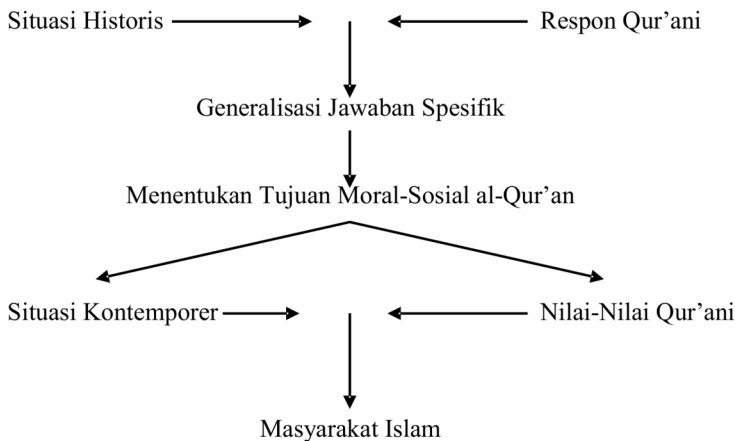
[55] Mohammad Arkoun, *The Concept of Revelation: From the People of the Book to the Societies of the Book* (Claremont: Claremont Graduate Schol, 1987).

[56] Mohammad Arkoun, *Rethinking Islam Today* (Washington: Centre for Contemporary Arab Studies, 1987).

Secara umum, prosedur teknis *regresif–progresif* Esack yang dielaborasi dari Arkoun (1928-2010) dapat diilustrasikan sebagai berikut:

Prosedur lain yang digunakan Esack untuk mendukung teori hermeneutika pembebasannya adalah gagasan Fazlur Rahman (1919-2002) yang dikenal dengan teori *double movements*. Teori ini merupakan kajian pemahaman yang bekerja dalam pola dua gerakan bolak-balik. Gerakan pertama berusaha memahami secara keseluruhan kandungan al-Qur'an lewat perintah-perintah dan larangan yang diturunkan secara khusus-spesifik sebagai respon terhadap situasi tertentu. Gerakan ini sendiri

terdiri atas dua tahap: (1) mempelajari situasi kesejarahan dan tuntutan etis-moralnya sebelum mengkaji teks al-Qur'an dalam situasi khusus, (2) menggeneralisir jawaban-jawaban spesifik itu dan membingkainya sebagai pernyataan moral-sosial umum yang diambil dari teks-teks spesifik dengan melihat latar belakang sosio-hitoris serta alasan-alasan yang muncul dibalik pemberlakuan hukum.

Gerakan kedua adalah menerapkan nilai-nilai umum yang diperoleh dari pergerakan pertama di atas ke dalam konteks sosio-historis masa kini (kontemporer). Dalam kaitan ini, diperlukan kajian mendalam atas masa kini untuk mengubah dan mengimplementasikan nilai-nilai al-Qur'an kearah yang lebih konkrit.[57] Adapun tentang pemikiran *double movement* Fazlur Rahman sendiri secara lengkap, silakan dapat membaca dalam bukunya *Islam and Modernity*.[58]

Esack menggambarkan prosedur *double movements* yang digunakannya sebagai berikut:

[57] Esack. 67.

[58] Fazlur Rahman, *Islam and Modernity Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: The University Of Chicago Press, 1982).

Dengan ketentuan seperti di atas, tampak bahwa hermeneutika pembebasan Esack bersifat praktis dan fungsional. Esack memang berusaha mengorientasikan penafsirannya untuk menjawab tantangan riil masyarakat yang berkembang di Afrika Selatan. Jika dibandingkan dengan pemikiran lain, hermeneutika Esack hampir sama dengan gaya hermeneutika pembebasan Hasan Hanafi (l. 1935). Keduanya sama-sama berorientasi pada visi penafsiran yang bersifat praktis, transformatif dan fungsional, dalam arti mampu menjawab persoalan sosial yang temporal dan particular, bukan bersifat mutlak-universal. Hermeneutika Sosial Hasan Hanafi memiliki karakteristik metodologis sebagai berikut: 1) lingkup tafsir adalah terbatas dan spesifik (*al-tafsir al-Juz`i*), 2) menggunakan metode tematik (*al-tafsir al-maudhu'i*), 3) berkaitan dengan waktu tertentu (*al-tafsir al-zamani*), 4) berdasarkan realitas empiric di lapangan (*al-tafsir al-waqi'*), 5) tafsir yang berorientasi pada tujuan dan makna bukan pada huruf dan lafaz, 6) tafsir yang tidak lepas dari pengalaman hidup si penafsir, 7) berusaha menjawab problem kehidupan yang ada, 8) sesuai dengan status sosial si penafsir.[59]

Dalam wacana hermeneutika Barat, hermeneutika pembebasan Esack dapat dibandingkan dengan model hermeneutika penerimaan (*reception hermeneutics*) yang populer dalam tradisi injil (*bible*). Dalam kajian hermeneutik kontemporer, hermeneutika penerimaan (*reception hermeneutics*) biasanya diidentikkan dengan aliran fungsionalisme teks, yaitu bahwa eksistensi sebuah teks suci terletak pada dimensi fungsional dan praksisnya. Jelasnya, kebenaran tertinggi dari tafsiran atas ayat suci adalah berkaitan dengan kemampuannya mengatasi problem kemanusiaan yang ada. Pandangan ini memang jauh berbeda dengan *repertoar'e* kaum revelationis yang selalu memenuhi ruang pembicaraan ayat kitab suci dengan wacana tentang Tuhan dan bagaimana Dia hadir dalam kehidupan manusia.[60]

---

[59] Hasan Hanafi, *Al-Yamîn Wa Al-Yasâr Fi Al-Fikr Al-Dînî* (Cairo: Maktabah Matbuli, 1989). 102-111.

[60] James J. Buckley, "The Hermeneutical Deadlock Between Revelationalists, Textualists, and Functionalists," *Modern Theology* 6, no. 4 (1990): 325–39, https://doi.org/10.1111/j.1468-0025.1990.tb00227.x.

Menurut Fiorenza (l. 1941), hermeneutika penerimaan (*reception hermeneutics*) juga memfokuskan kajiannya pada proses interpretasi dan bagaimana proses ini dilakukan oleh individu dan kelompok dalam konteks yang berlainan. Model hermeneutika ini bukan hanya melihat kedirian sebuah teks dan audiens awal, melainkan melihat lebih jauh proses transformasi pemahaman (horizon) yang berlangsung pada masa lalu dan sekarang, sehingga dapat melahirkan pemahaman dan pemaknaan baru untuk ruang dan waktu yang berbeda.[61] Disinilah letak perbedaan mendasar antara Esack dan kaum fungsionalis disatu sisi dan dengan hermeneutika objektif disisi lainnya.

D. KUNCI-KUNCI HERMENEUTIKA PEMBEBASAN.

Untuk mamastikan bahwa hermeneutika pembebasannya dapat beroperasi secara benar, Esack membuat kunci-kunci penafsiran. Kunci-kunci ini sengaja dibuat untuk tujuan tertentu. *Pertama*, sebagai perangkat untuk memahami al-Qur'an bagi masyarakat yang diwarnai penindasan dan perjuangan antar-iman untuk keadilan dan kebebasan, yaitu masyarakat Afrika Selatan. *Kedua*, untuk memperlihatkan bagaimana hermeneutika pembebasan al-Qur'an bekerja, dengan perubahan yang senantiasa berlangsung antara teks dan konteks berikut dampaknya terhadap satu sama lainnya. *Ketiga*, untuk menjamin bahwa proses penafsiran berjalan secara benar, tidak menyimpang atau kebablasan.[62] Kunci-kunci yang dimaksud adalah, *taqwa* (integritas dan kesadaran akan kehadiran Tuhan), *tauhid* (keesaan Tuhan), *al-nas* (manusia), *al-mustadh'afûn fi al-ardh* (yang tertindas di bumi), *adl and qisth* (keadilan dan keseimbangan), serta *jihad* (perjuangan dan praksis).[63]

Selain tiga tujuan atau fungsi yang dimaksudkan di atas, enam kunci hermeneutika yang ditentukan Esack juga mempunyai tujuan-tujuan yang terstruktur. Dua kunci pertama, yaitu *taqwa* dan *tauhid,* dimaksudkan

[61] Francis Schüssler Fiorenza, "The Crisis of Scriptural Authority: Interpretation and Reception," *Interpretation: A Journal of Bible and Theology* 44, no. 4 (October 5, 1990): 353–68, https://doi.org/10.1177/002096430004400403.

[62] Esack, *Qur'an, Liberation, and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*. 86.

[63] Esack. 83.

untuk pembangunan ktiteria moral dan doktrinal yang akan menjadi basis teologis dalam menafsirkan al-Qur'an. Dua kunci berikutnya, *al-nas* dan *al-mustad'afin,* sebagai pengukuhan terhadap konteks atau lokasi aktifitas penafsiran, sedang dua kunci terakhir *adl–qisth* dan *jihad* adalah refleksi dari metode dan etos kerja yang menghasilkan dan membentuk pemahaman kontekstual tentang firman Allah dalam masyarakat yang diwarnai ketidakadilan.[64]

Di bawah ini akan dijelaskan satu persatu kunci-kunci hermeneutika pembebasan yang dimaksudkan Esack.

1. Taqwa: Dasar Moral Penafsiran.

Taqwa dari akar kata *w-q-y*, secara etimologi berarti 'mencegah', 'menjaga dari', 'memperhatikan', dan 'melindungi'. Lafadz *taqwa* ini dengan berbagai derivasinya disebutkan sebanyak 242 kali dalam al-Qur'an, dengan rincian 102 ayat masuk kategori ayat Makkiyah dan 140 lainnya masuk kategori ayat Madaniyah. Menurut Esack, taqwa adalah istilah yang paling sering digunakan dalam al-Qur`an dan paling inklusif, dan mempunyai makna sangat komprehensif dalam menyatukan tanggung jawab kepada Tuhan dan kepada manusia.[65]

Al-Qur'an sering mengkaitkan taqwa dengan interaksi social dan perhatian pada sesama, seperti saling berbagi (QS. al-A'raf, 152-3), menepati janji (QS. Ali Imran, 76; al-A'raf, 52), dan beramal baik (QS. Ali Imran, 172; al-Nisa, 126; al-Maidah, 93; al-Nahl, 127).

Dalam aktifitas penafsiran, *taqwa* sebagai kunci hermeneutika pembebasan memiliki implikasi penting.

a. Penafsir harus bebas dari prasangka (*dhann*) dan nafsu aktifitas (*hawa*) yang hal tersebut juga akan memastikannya bebas dari obskurantisme teologis, reaksi politis, dan spekulasi subjektif sang penafsir. Dengan kata lain, mengutip pernyataan Ebrahim Rasool (l. 1962) taqwa akan melindungi sang penafsir dari penggunaan al-Qur'an secara semena-mena dan pencomotan ayat al-Qur'an untuk mengesahkan ideologi yang tidak Islami.

[64] Esack. 86-7.

[65] Esack.

b. Memunculkan adanya keseimbangan antara aspek estetik dan spiritual pada diri penafsir sehingga jiwanya tetap jernih, tidak akan terpengaruh oleh desakan sosio-politik yang mungkin dapat menyimpangkan pemaknaan.

   Implikasi kedua ini mengingkatkan kita pada konsep seni Husein Nasr (l. 1933). Menurut Nasr, salah satu indicator bahwa seseorang benar-benar berbicara dan bergerak atas nama Islam adalah berkaitan dengan kualitas spiritual dan perilaku yang ditunjukkan. Apakah dia mempunyai kualitas spiritual yang baik? Apakah dia menunjukkan kata-kata, sikap dan perilaku yang lembut dan indah, penuh keserasian? Jika seseorang tidak mempunyai kualitas spiritual mendalam, juga tidak menunjukan perkataan yang lebut dan sikap yang halus, berarti klaimnya tidak benar-benar atas nama Islam. Sangat mungkin lebih didorong oleh nafsu dan emosional pribadinya.[66] Peneliti telah menulis konsep seni Husein Nasr ini dalam buku *Filsafat Islam* (2016).[67]

c. Menguatkan komitmen penafsir pada proses dialektika personal dengan transformasi sosio politik, sehingga akan terwujud keseimbangan antara partisipasi aktif dalam masyarakat dengan transformasi diri. Orang yang punya komitmen pada taqwa tidak hanya berusaha merubah diri menjadi baik tetapi sekaligus juga berusaha merubah masyarakatnya menjadi sesuatu yang diinginkan oleh al-Qur'an. Begitu juga sebaliknya, tidak hanya menjadi pengamat dan berusaha merubah masyarakat tetapi sekaligus juga belajar untuk merubah pribadi dirinya sendiri menjadi baik. Perubahan dalam hermeneutika pembebasan pada dasarnya adalah proses dialektik serempak antara perubahan jiwa diri dan struktur masyarakat.[68]

---

[66] Hossein Nasr, *Islamic Art and Spirituality* (Albany: State University of New York Press, 1987). 185.

[67] Achmad Khudori Soleh, *Filsafat Islam Dari Klasik Hingga Kontemporer* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2016). 297.

[68] Esack, *Qur'an, Liberation, and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*. 90.

Selain implikasinya dalam aktifitas penafsiran, Esack juga menguraikan implikasi kunci taqwa dalam praksis perjuangan. Menurutnya, komitmen pada taqwa akan membentengi para pejuang Islam progressif dari kepalsuan revolusioner dan arogansi aktivis yang dapat membawa mereka lupa pada komitmen awal, yaitu kebebasan, persamaan, dan keadilan. Ini penting, karena lupa pada kometmen awal akan menjadikan mereka tidak lebih dari bayangan tiran yang sedang dilawan.[69]

2. Tauhid: Prinsip Keutuhan Firman dan Kesatuan Kemanusiaan.

Tauhid, berasal dari akar kata *w-h-d*, berarti 'sendiri', 'satu' dan 'yang menyatu'. Bentuk kata tauhid ini tidak pernah muncul dalam al-Qur'an, tetapi tauhid menjadi sinonim bagi keesaan Tuhan. Percaya pada tauhid adalah basis utama dalam pandangan hidup al-Qur'an. "*Katakan. Dialah Allah Yang Maha Esa. Allah adalah Tuhan yang segala sesuatu bergantung kepada-Nya. Dia tidak beranak dan tidak pula diperanakkan. Tidak ada sesuatu apapun yang setara dengan-Nya*" (QS. al-Ikhlash, 1-4).

Menurut Esack, banyak ayat secara langsung atau tidak berbicara tentang keesaan Tuhan ini dan tauhid dianggap sebagai pondasi, pusat dan akhir bagi seluruh tradisi Islam. Pandangan bahwa tauhid adalah jantung bagi pandangan sosiopolitik yang komprehensip telah berkembang pesat dalam dekade terakhir, khususnya dalam beberapa idiologis di Iran yang mencetuskan revolusi 1979. Di Afrika Selatan sendiri, tauhid telah digunakan secara luas oleh para penafsir untuk menentang pemisahan agama dan politik, juga penentangan terhadap apartheid.[70]

Dalam konteks Afrika Selatan, menurut Esack, selain sebagai dogma teologis, tauhid memiliki dua penerapan spesifik. Di tingkat eksistensial, tauhid berarti penolakan terhadap konsep dualistik eksistensi manusia, yaitu yang sekuler dan yang spiritual, yang sacral dan yang profan. Dengan demikian, agama menjadi sarana yang sah bahkan penting untuk meredam ketidak-adilan politik. Di tingkat sosio-politik, tauhid berarti menentang pemisahan manusia secara etnis. Sebab, pemisahan berarti sama dengan *syirk*, antitesis tauhid. Apatheid dicela lantaran menolak secara terang-

[69] Esack.

[70] Esack. 91.

terangan sifat kesatuan (tauhid) umat manusia seperti dikatakan al-Qur'an, "*manusia adalah bangsa yang satu*".[71]

Berkaitan dengan proses penafsiran, tauhid sebagai kunci hermeneutika berarti bahwa berbagai pendekatan kepada al-Qur'an baik filosofis, spiritual, hukum maupun politik harus dilihat sebagai komponen dari satu jalinan. Semua diperlukan untuk mengungkap keutuhan pesan-pesan al-Qur'an, karena tidak ada satu pendekatan tunggal yang dapat mewujudkannya secara penuh. Karena itu, setiap pendekatan khususnya pendekatan politik, harus mengingat prinsip tauhid. Jika tidak, al-Qur'an hanya akan menjadi alat untuk mendukung satu pandangan spesifik yang terpisah dari etos dasarnya.[72]

Dengan demikian, dalam konstruksi hermeneutika pembebasan Esack, tauhid berarti penolakan terhadap wacana yang dilandasi sikap dualisme (*syirk*), yaitu sikap yang menduakan dan memisahkan antara teologi dengan relaitas social, memisahkan etnis manusia tertentu dengan etnis manusia yang lain. Tidak hanya demikian. Membatasi unsur teologis dalam situasi historis dan sosio-politik tertentu bisa juga berarti syirik, karena hal itu tidak membantu untuk menemukan unsur teologis dalam keseluruhan usaha manusia. Ideal Islam adalah keterpaduan yang berpegang pada keesaan Tuhan dan kesatuan kemanusiaan. Tauhid berarti prinsip keutuhan firman dan kesatuan kemanusiaan.

3. Al-Nâs: Manusia Sebagai Penentu Kebenaran.

Kata *al-Nâs* merujuk pada manusia sebagai kelompok social, QS. al-Nas, 5-6; QS. al-Jinn, 6. Istilah *nas* ini muncul sebanyak 179 kali dalam al-Qur'an. Menurut Ali Syariati (1933-1977), ketika menyebut istilah *al-Nas*, al-Qur'an meletakkan manusia dalam bingkai dunia yang menyatu (*tauhid*) dimana Tuhan, manusia dan semesta tampil secara harmoni yang penuh makna dan tujuan.[73] Menurut al-Qur'an, tujuan manusia hidup di bumi adalah sebagai wakil Tuhan (khalifah) dan pembawa amanat-Nya di bumi.

[71] Esack. 92.

[72] Esack.

[73] Ali Shariati, *Marxism and Other Western Fallacies: An Islamic Critique* (Berkeley: Islamic Fondation Press, 1980). 86.

"*Sungguh Aku hendak menjadi seorang khalifah di muka bumi*", (QS. al-Baqarah, 30). Dalam konteks hermeneutika pembebasan, menurut Esack, fungsi manusia sebagai khalifah mengimplikasikan dua hal: (1) al-Qur'an harus ditafsirkan dengan cara yang memberikan dukungan khusus bagi kepentingan rakyat secara keseluruhan atau yang menyokong mayoritas di antara mereka, bukan yang minoritas. (2) Penafsiran harus dibentuk oleh pengalaman dan inspirasi manusia sebagai bentuk yang kontras dengan aspirasi minoritas yang diistimewakan.[74]

Selain itu, memasukkan *al-Nas* sebagai kunci hermeneutika pembebasan meniscayakan sebuah pemahaman bahwa manusia sebagai parameter kebenaran. Berikutnya, pernyataan ini akan mengarah pada pemahaman bahwa kepentingan Tuhan sejalan dengan kepentingan manusia, sehingga akan meningkatkan nilai manusia sejati (*humanum*) karena dia menjadi kriteria kebenaran. Meski demikian, *al-Nas* sebagai kunci hermeneutika ini mesti ditempatkan dalam kerangka kesatuan, tauhid dan Dia yang Absolut. Sedemikian, sehingga menghasilkan pemahaman bahwa tanpa manusia yang berbahasa tidak akan ada konsep Tuhan berfirman dan tidak ada campur tangan Tuhan dalam sejarah. Sebaliknya, tanpa pewahyuan dari Tuhan berarti tidak ada makna yang nyata bagi manusia sebagai *humanum*. Dengan demikian, kriteria kebenaran tidak terletak pada *humanum* yang absolut melainkan *humanum* yang berasal dari Tuhan. Lebih jauh, menempatkan al-Nas sebagai salah satu kunci hermeneutika berarti memberi keseimbangan bagi perannya diseluruh proses interpretasi. [75]

4. Mustadl`afin: Basis Pembelaan.

Mustadl`afin* dari akar kata *dla`afa muncul sebanyak 5 kali dalam al-Qur'an. Istilah ini menunjuk pada orang yang tertindas, yang dianggap lemah dan tidak berarti serta yang diperlakukan secara arogan. *Mustadl`afin* berarti mereka yang berada dalam status social inferior, yang rentan, tersisih atau tertindas secara sosio-ekonomis. Istilah *mustadh'afun* ini dibedakan

---

[74] Esack, *Qur'an, Liberation, and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*. 96.

[75] Esack. 97.

dari *fuqara* dan *masâkin.* Istilah *mustadh'afun* mengindisikan adanya pihak yang menyebabkan terjadinya kondisi tersebut.[76] Al-Qur'an menyebut beberapa pihak yang menyebabkan kondisi *mustadh'afin* ini, antara lain, (1) para penguasa atau aristocrat yang dalam al-Qur'an disebut *mala'* (QS. Hud, 27 dan 38; al-Mu'minun, 24 dan 33, al-Syu'ara', 34), (2) orang yang hidup mewah tanpa punya kepedulian pada pihak lain yang disebut *mutrofun* (QS. Saba, 34 dan al-Zukhruf, 23), (3) orang yang sombong atau takabur yang diistilahkan dengan dan *mustakbirun* (QS. an-Nahl, 22; al-Mu'minun, 67; Luqman, 7). Kaum *mustadl'afin* ini bisa tejadi pada orang Islam maupun non-Islam. Al-Qur'an sendiri menyebut *mustadl`afin* dalam tiga kategori: muslim, kafir dan mencakup keduanya.[77]

Menurut Esack, al-Qur'an sangat memperhatikan dan memihak pada kaum *mustadl'afin*. Hal ini tampak jelas dari beberapa ayat atau narasi yang disampaikan al-Qur'an. *Pertama*, melalui identifikasi Tuhan terhadap para nabi yang tertindas, gaya hidup mereka dan kutukan al-Qur'an pada penguasa yang serakah. Al-Qur'an banyak menggambarkan ketegangan yang terjadi antara nabi-nabi dan para penguasa pada zaman mereka. Nabi diperlihatkan berada pada posisi kaum yang tertindas, tetapi tidak pernah menyerah pada kehendak para penguasa. Nabi Isa tampil sebagai pembela orang-orang miskin yang berjuang menentang para pendeta Yahudi dan saudagar yang telah bersekutu dengan rezim Romawi (QS. al-Syu`ara', 128). Nabi Saleh memupuskan harapan orang-orang kaya dengan menolak masuk kedalam system nilai mereka (QS. Hud, 62). Nabi Yusuf menolak pelecehan seksual dari Zulaikhah yang berkuasa dan kaya. Nabi Yusuf justru lebih memilih menderita (dipenjara) (QS. Yusuf, 23-30). Nabi Syu'aib berjuang menentang para saudagar demi keadilan ekonomi (QS. Hud, 89). Bagi Esack, kisah-kisah ini adalah petunjuk yang jelas tentang adanya dukungan dan keberpihakan dari al-Qur'an pada kaum *mustadl`afin* dan upaya pembebasan bagi kaum marginal dan tertindas.[78]

---

[76] Edward William Lane, *An Arabic-English Lexicon* (Beirut: Librairie Du Liban, 1968). Akar kata Dla'afa

[77] Esack, *Qur'an, Liberation, and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*. 98.

[78] Esack.

Kedua, melalui uraian al-Qur'an untuk membangun tatanan masyarakat yang egaliter. Al-Qur'an mencela sistem sosio-ekonomi yang tidak adil, praktek lintah darat, riba, perjudian dan praktek-praktek ekonomi eksploitatif lainnya, dibarengi dengan perintah aktif untuk memberdayakan *mustadh'afun*. Al-Qur'an melarang riba dengan peringatan "*perang dari Allah dan Rasul-Nya*" (QS. al-Baqarah, 279). Al-Qur'an menuntut agar orang kaya pemberi utang hanya menagih sesuai dengan piutangnya, bahkan menganjurkan "*bila engkau menyedekahkannya, maka itu lebih baik bagimu*" (QS. al-Baqarah, 280). Al-Qur'an menghapus sewa tanah yang ditujukan untuk meniadakan praktik tuan tanah, diikuti anjuran kepada orang kaya agar mendermakan kelebihan dari yang diperlukan (QS. al-Baqarah, 219). Al-Qur'an menggiatkan pemberdayaan kaum miskin dan papa, dengan menyatakan bahwa di dalam harta si kaya ada bagian intrinsik bagi yang miskin (QS. al-Ma'arij, 25, dan al-Dzariyat, 19). Al-Qur'an menekankan prinsip keadilan ekonomi agar *"harta itu tidak beredar di antara orang yang kaya saja* (QS. al-Hasr, 7).[79] Rasulullah sendiri mengejawentahkan ajaran keadilan ekonimi ini dengan pernyataannya bahwa harta (juga kuasa) harus juga didistribusikan kepada orang lain yang tidak memiliki sehingga "tidak ada diantara kita yang berlebihan.[80]

Ketiga, kisah Bani Israel dan Fir`aun. Ketika bicara tentang pertemuan Bani Israil dan Fir'aun, al-Qur'an tidak menunjuk pada dosa-dosa moralitas Bani Israil, juga tidak berpanjang lebar soal lemahnya iman mereka pada Tuhan, karena realitas mereka sebagai kaum tertindas. Al-Qur'an justru mempersoalkan klaim ketuhanan Fir'aun dan konsekuensi politik yang dilakukan terhadap Bani Israil. Dalam konteks ini al-Qur'an menunjukkan bahwa pada saat beban sosio-politik menjadi halangan untuk beriman, maka perjuangan untuk menghapuskannya harus menjadi aspek dominan dari aktivitas seorang yang beriman. Namun, hal ini tentu bukan berarti tuntutan keimanan pada Tuhan dapat diabaikan, tetapi hal ini untuk memberi penekanan pada dimensi yang paling krusial atau mencari dan menghapuskan akar permasalahanya lebih dulu.[81]

---

[79] Esack. 102.

[80] Ali ibn Said Ibn Hazm, *Al-Muhalla* (Cairo: Dar al-Fikr, n.d.). VI, 157.

[81] Esack, *Qur'an, Liberation, and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*. 11.

Keempat, adanya janji dan harapan yang diberikan al-Qur'an kepada para *mustadl'afin,* siapapun mereka meskipun bukan termasuk orang yang beriman.

> *"Kami hendak memberi karunia kepada orang-orang yang tertindas di bumi (Mesir) itu dan hendak menjadikan mereka pemimpin dan menjadikan mereka orang-orang yang mewarisi (bumi). Dan akan kami teguhkan kedudukan mereka di muka bumi dan akan kami perlihatkan kepada Fir'aun dan Haman beserta tentaranya atas apa yang selalu mereka khawatirkan dari mereka itu"* (QS. al-Qashas, 5-6).

Menurut Esack, adanya janji pembebasan dan harapan yang diberikan Allah pada Bani Israil yang tertindas menunjukkan keperpihakan al-Qur'an pada kaum *mustadl'afin*, meskipun Sebagian besar mereka tidak beriman. Alasannya, ketertindasan mereka harus diselamatkan lebih dahulu sebelum menekankan keimanan kepada mereka kepada Tuhan.[82]

Mustadl'afin sebagai kunci hermeneutika pembebasan berkaitan dengan basis pembelaan. Yaitu, bahwa aktivitas hermeneutika pembebasan harus membela masyarakat yang tertindas, yang menderita kemiskinan dan kelaparan. Dengan berpihak pada kaum *mustadl'afin* ini sekaligus ada dua hal positif yang dapat diraih. *Pertama,* menunjukkan adanya kelemahan atau "kesalahan" dari tafsir-tafsir yang ada, baik tradisional maupun modern, jika penafsiran mereka justru sebagai legitimasi terhadap ketidakadilan. *Kedua*, mengakui adanya kesatuan umat manusia, tanpa melihat perbedaan ras, suku dan agama, sekaligus menggunakan prinsip kesatuan ini sebagai motor pembebasan dan perlawanan terhadap ketidakadilan.[83]

5. Keadilan: Orientasi Perjuangan.

Al-Qur'an menggunakan dua istilah untuk menunjuk pada keadilan: *qisth* dan `*adl*. *Qisth* dari akar kata *qa-sa-tha* berarti kesamaan, keadilan dan memberi pada seseorang hak yang menjadi bagiannya, sedang `*adl* dari

[82] Esack. 102.
[83] Esack. 11.

akar kata `*a-da-la* berarti berlaku sama, adil atau tepat.[84] Kata *qisth* diulang sebanyak 25 dalam al-Qur'an, sedang kata *adala* diulang sebanyak 28 kali. Keduanya dipakai secara silih berganti oleh al-Qur'an (QS. al-Baqarah, 282; al-Hujurat, 9; al-Jatsiyat, 22), dan ide ini dipostulatkan sebagai basis kehidupan. Keadilan adalah parameter kehidupan. Keteraturan semesta, termasuk di dalamnya tata kehidupan manusia, dilandasi prinsip keadilan, yang penyimpangan akan menyebabkan kerusakan. Karena itu, masyarakat dituntut untuk menegakkan keadilan sebagai basis kehidupan sosio-politiknya, karena ketidakadilan akan memunculkan disharmoni, kekacauan dan kerusakan (*fitnah*).[85]

Keadilan sebagai kunci hermeneutika mempunyai pengertian bahwa penafsiran terhadap al-Qur'an harus mengarahkan pada perjuangan untuk menegakkan keadilan. Keadilan adalah orientasi utama dari aktivitas hermeneutika pembebasan. Tidak boleh ada netralitas dalam penafsiran, ketika terjadi adanya ketimpangan, ketidakadilan dan kezaliman dalam realitas sosial. Sebab, sikap netral dalam suasana seperti itu justru akan melanggengkan ketidakadilan dan kezaliman yang mestinya harus dilawan.

6. Jihad: Gerakan Praksis Pembebasan.

Jihad secara harfiah berarti berjuang, mendesak seseorang atau mengeluarkan energi atau harta. Kata jihad dengan segala derivasinya diulang sebanyak 41 dalam al-Qur'an. Bagi sebagian besar umat Islam, jihad adalah perang suci. Meski demikian, jihad mempunyai makna yang sangat luas, hingga mencakup makna perjuangan untuk merubah keadaan, baik individu maupun social. Al-Qur'an sendiri menggunakan kata jihad untuk berbagai makna, mulai dari peperangan (QS. al-Nisa, 90; al-Furqan, 52) sampai perjuangan spiritual (QS. al-Hajj, 78; al-Ankabut, 6) dan bahkan paksaan (QS. al-Ankabut, 8; Luqman, 15). Esack menterjemahkan jihad sebagai perjuangan dan praksis. Praksis yang dimaksud adalah tindakan sadar yang diambil untuk membentuk sejarah kemanusiaan sendiri menjadi

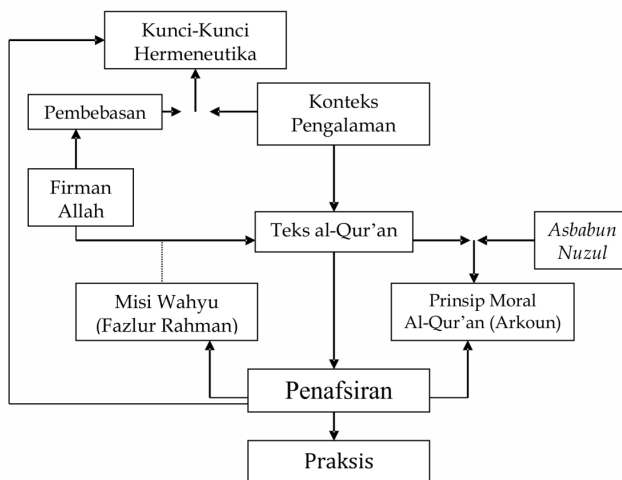
[84] Lane, *An Arabic-English Lexicon*. Bagian qasatha dan adala.

[85] Esack, *Qur'an, Liberation, and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*. 104.

lebih baik. Jihad sebagai perjuangan dan praksis berarti bahwa jihad adalah perjuangan riil di lapangan yang dilakukan terus menerus tanpa henti, efektif, penuh kesadaran dan kontinew (senantiasa berkelanjutan) untuk meraih dan menegakkan keadilan.

Jihad sebagai kunci hermeneutika memastikan bahwa aktivitas penafsiran tidak hanya bersifat kognitif dan teoritis belaka, melainkan juga harus dapat diaplikasikan dan berwujud dalam bentuk sebuah gerakan social. Salah satu ayat yang menjadi rujukan adalah "*Tuhan tidak akan mengubah nasib seseorang sampai dia mengubah nasibnya sendiri"* (QS. al-Ra`d, 11). Ayat ini mengasumsikan bahwa perubahan individu dan social membutuhkan gerakan-gerakan konkrit di lapangan dan social, tidak sekedar ada pada teori dan pemikiran-pemikiran kognitif.[86]

Konsep jihad sebagaimana di atas, bagi Esack, sekaligus merupakan antitesa atas ide-ide atau pemahaman dari sebagian mufasir yang menyatakan bahwa interpretasi terjadi sebelum dan berada di luar sejarah. Menurut Esack, yang terjadi justru sebaliknya, yaitu bahwa kehidupan manusia bersifat praksis, sehingga interpretasi berada di dalam sejarah dan teologi mengikutinya.[87] []

Prosedur Hermeneutika Pembebasan Esack

86 Esack. 108.

87 Esack.

BAB IV

RELASI ANTAR UMAT BERAGAMA

Pada bagian ini akan diuraian tentang empat hal terkait dengan pembahasan relasi antar umat beragama. Yaitu (1) pluralisme agama, (2) konsep iman, Islam dan kufur, (3) pandangan al-Qur'an tentang eksistensi agama lain, dan (4) kerjasama antar umat beragama.

A. PLURALISME AGAMA

Pluralisme agama adalah fenomena yang telah lama ada. Namun, istilah pluralisme sendiri beserta kajiannya baru muncul pada abad ke-19, terkait dengan studi empiris terhadap agama yang dikenal dengan studi *comparative religions* yang kemudian melahirkan beberapa disiplin ilmu baru, seperti sosiologi agama, antropologi agama, sejarah agama, psikologi agama, fenomenologi agama, dan lain-lain. Studi fenomenologi agama, misalnya, yang menggunakan pendekatan ilmu-ilmu kemanusiaan, menemukan "keimanan" universal pada penganut agama-agama, baik primitif maupun modern.[1]

Pada saat ini, ketika globalisasi menjadi sebuah keniscayaan, bukan saatnya lagi mengisolasi diri, termasuk juga isolasi kehidupan beragama. Globalisasi menghadapkan kita pada kenyataan bahwa beberapa macam agama dan budaya hidup bersama, bertetangga dekat dalam sebuah desa dunia (*global village*). Konsekuensinya, terwujudnya toleransi antar umat agama menjadi tuntutan yang tidak dapat dielakkan. Dengan toleransi ini, pengalaman keberagamaan terlebih ajaran keimanan (*faith*) masing-masing agama tidak boleh diganggu gugat. Para pemeluk agama yang berbeda bisa berbicara tentang apa saja selama tidak mengusik pengalaman keagamaan orang lain. Itulah realitas pluralisme (*pluralism*) yang juga berarti pluralitas (*plurality*) agama.[2]

Secara *etimologis*, pluralisme berasal dari bahasa Inggris *pluralism* yang berarti *theory that there are more than one or more than two kinds of ultimate reality,* yaitu doktrin filsafat yang menegaskan bahwa yang substantif tidak hanya satu (monisme) dan tidak pula dua (dualisme),

---

[1] M Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas Atau Historisitas?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1994). 44.

[2] Ahmad Qodri Abdillah Azizy, "Al-Qur'an Dan Pluralisme Agama," *Profetika: Jurnal Studi Islam* 1, no. 1 (1999): 16–29.

melainkan banyak dan bervariasi.[3] Sejalan dengan itu, Gerald O'Collins (l. 1931) menyatakan bahwa pluralisme adalah pandangan filosofis yang tidak mau mereduksi segala sesuatu pada satu prinsip terakhir melainkan menerima adanya keragaman dan perbedaan.[4] Dalam konteks keagamaan, pluralisme dimaknai sebagai *the belief or doctrine that affirms or advocates plurality as a good thing,* yaitu doktrin yang menyatakan bahwa keragaman agama adalah sesuatu yang baik. Pembicaraan pluralisme menerobos batas konsep agama sekaligus juga memasuki wilayah doktrin atau keimanan agama itu sendiri. Tegasnya, pluralisme adalah doktrin yang mengakui adanya keragaman substansi atau klaim kebenaran agama yang tidak tunggal. Paham pluralisme dimaksudkan untuk menghilangkan paham kemutlakan, superior, eksklusif, *truth claim* dan yang sejenis untuk kemudian memunculkan sikap-sikap rasionalisme, inklusif, saling menghormati keyakinan keagamaan dan saling belajar serta berbagi pengalaman keagamaan untuk kebaikan.[5]

Alwi Shihab (l. 1946) lebih jauh menjelaskan bahwa pluralisme tidak semata menunjuk pada kenyataan adanya kemajemukan tetapi sekaligus menuntut keterlibatan aktif terhadap kenyataan kemajemukan tersebut. Seseorang dapat disebut sebagai pluralis jika dapat berinteraksi positif dengan lingkungan kemajemukan tersebut. Dengan kata lain, pluralisme dalam konteks agama adalah bahwa tiap pemeluk agama dituntut bukan saja mengakui keberadaan dan hak agama lain, tapi juga terlibat dalam usaha memahami perbedaan dan persamaan guna tercapainya kerukunan dalam kebinekaan.

Karena itu, pluralisme tidak sama dengan kosmopolitanisme. Kosmopolitanisme menunjuk pada suatu realita di mana aneka ragam agama, ras, bangsa hidup berdampingan di suatu lokasi, seperti di kota-kota besar yang penduduknya terdiri atas multi agama. Kosmopolitanisme hanya menunjuk pada keaneka-ragaman tanpa adanya interaksi social yang positif di antara mereka khususnya dalam konteks keagamaan, sedang pluralisme justru menekankan persoalan ini.

[3] Jean L. Mc Kechnie, *Websters New Universal Unabridged Dictionary* (New York: The World Publishing Company, 1972). 878.

[4] Gerald O'Collins, *Kamus Teologi* (Yogyakarta: Kanisius, 2001). 257.

[5] Schurt M. Ogden, *Is There Only One True Religion or Are There Many?* (Dallas: Southern Methodist University Press, 1992). 4.

Pluralisme juga berbeda dengan relativisme, karena relativisme berasumsi bahwa hal-hal yang menyangkut "kebenaran" atau "nilai" hanya ditentukan oleh pandangan hidup serta kerangka berpikir seseorang atau masyarakatnya. Konsep ini akhirnya memunculkan suatu paham bahwa doktrin agama apapun harus dinyatakan benar, atau tegasnya "semua agama adalah sama." Artinya, seorang relativis tidak mengenal dan tidak menerima kebenaran universal yang berlaku untuk semua dan sepanjang masa. Pluralisme sebenarnya juga mengandung unsur relativisme, yakni unsur tidak mengklaim kepemilikan tunggal (monopoli) atas suatu kebenaran, apalagi memaksakan kebenaran pada orang lain. Akan tetapi, sikap non-monopoli kebenaran dalam pluralis tidak di dasarkan atas pandangan hidup masing-masing seperti dalam relativis melainkan pada kenyataan bahwa masing-masing agama, secara substansial, memang mempunyai kebenaran sendiri. Selain itu, pluralisme agama juga bukan sinkretisme, yaitu menciptakan suatu agama baru dengan memadukan unsur-unsur tertentu atau sebagian komponen ajaran dari beberapa agama untuk dijadikan bagian integral dari agama baru tersebut.[6]

Menurut Nurcholish Madjid (1939-2005), intelektual muslim Indonesia yang identik dengan *pluralisme, antisektarianisme* dan *inklusifme*, kemajemukan dan pluralitas adalah fenomena yang tidak mungkin dihindari. Kenyataan ini telah menjadi bagian dari *sunnatullah*, di mana semua yang ada di dunia memang sengaja diciptakan dengan penuh keragaman, tidak terkecuali keragaman agama. Kita tidak dapat menutup mata, menghindar atau mengingkari kenyataan atas pluralitas agama tersebut tetapi harus menghadapinya. Karena itu, tidak mungkin kita mengambil sikap eksklusif terhadap orang lain yang beda agama, menjadi anti pluralisme atau sejenisnya; sebaliknya, justru harus mengembangkan sikap keagamaan yang terbuka, toleran dan saling memahami.[7]

Lebih jauh, Nurcholish berpendapat bahwa pada dasarnya semua agama menganut prinsip yang sama, yaitu keharusan manusia untuk berserah diri (*aslama, islam*) pada Tuhan Yang Maha Esa. Agama-

---

[6] Alwi Shihab, *Islam Inklusif* (Bandung: Mizan, 2001). 39.

[7] Nurcholish Madjid, *Kehampaan Spritual Masyarakat Modern: Respon Dan Transformasi Nilai-Nilai Islam Menuju Masyarakat Madani* (Jakarta: Paramadina, 2000). 57.

agama tersebut, baik karena dinamika internalnya sendiri atau karena persinggungan dengan yang lain, akan secara berangsur-angsur menemukan kebenarannya sendiri sehingga semuanya akan bertumpu dalam suatu titik pertemuan yang dalam istilah al-Qur'an disebut *kalamatun sawa'*.[8] Dari perspektif positif, dapat dikatakan bahwa kaum muslim klasik telah berhasil sepenuhnya menginternalisasi konsepsi tentang manusia yang positif dan optimistik, konsepsi yang kemudian menjadikan mereka komunitas yang amat kosmopolit dan universalis, sehingga bersedia belajar dan menerima segala yang bernilai dari pengalaman komunitas lain yang berbeda agama. Pandangan tentang manusia yang positif dan optimistik ini tentu menjadi landasan yang kukuh bagi toleransi dan pluralisme di kalangan kaum muslim awal. Ironisnya, di saat toleransi dan pluralisme mulai dipandang sebagai salah satu diantara nilai-nilai yang sangat dibutuhkan untuk menunjang interaksi manusia yang makin mengglobal, toleransi dan pluralisme Islam klasik justru menjadi semakin pudar.

Al-Qur'an sendiri, menurut Nurcholish (1939-2005), menunjukkan bahwa risalah Islam yang universal dapat diadaptasikan dengan lingkungan kultural mana pun, sebagaimana al-Qur'an terbukti dapat diadaptasikan dengan berbagai keharusan yang terdapat pada lingkungan kultural semenanjung Arab. Berdasarkan prinsip tersebut, sudah seharusnya risalah Islam dapat diadaptasikan dengan lingkungan kultural semua pemeluknya di mana dan kapan saja.[9]

Sejalan dengan Nurcholish, Amin Abdullah (l. 1953) juga menyatakan bahwa dalam pengalaman dan historisitas keberagamaan Islam era Rasulullah, masyarakat pluralistik religius telah terbentuk dan sudah menjadi kesadaran umum saat itu. Keadaan seperti itu adalah sesuatu yang wajar karena secara kronologis, agama Islam muncul sesudah Yahudi, Nasrani, Hindu, Budha, Majusi, Zoroaster, Mesir Kuno, dan agama-agama lain. Karena itu, dialog antar iman termasuk tema sentral al-Qur'an. Ia menyeru umat Islam dan non muslim untuk mencari "titik temu" di luar aspek teologis yang memang berbeda sejak awal. Salah satu

---

8 Siti Nadroh, *Wacana Keagamaan Dan Politik Nurcholis Madjid* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1999). 109.

9 Nadroh. 104.

cara bentuk usaha tersebut adalah lewat jalur etika. Hal itu dikarenakan pertimbangan-pertimbangan berikut:

1. Manusia beragama secara universal menemui tantangan kemanusiaan yang tidak berbeda.
2. Manusia beragama memiliki puncak-puncak keprihatian yang sama
3. Seluruh penganut agama-agama dapat tersentuh "religiusitasnya" meski tanpa menonjolkan "*heaving a religion*"-nya
4. Dimensi spiritualitas keberagamaan lebih terasa *promising and challenging* dan bukan hanya terfokus pada formalitas lahiriyah kelembagaan agama.[10]

Tuntutan spiritualitas keberagamaan yang sejuk dan berwajah ramah jauh lebih dibutuhkan masyarakat modern yang terhempas oleh gelombang besar konsumerisme-materialisme. Pada kondisi seperti ini, tugas utama umat beragama bukan mempertegas perbedaan melainkan justru bagaimana mengkomunikasikan ajaran-ajaran agamanya pada wilayah agama lain sehingga terbuka kesempatan saling memahami, toleransi, dan solidaritas. Rasulullah sendiri telah memberi teladan yang sangat *inspiring* bagi pengikutnya. Dalam peristiwa *Fath al-Makkah* tahun 630, Nabi tidak mengambil tindakan balas dendam pada mereka yang telah mengusirnya dari tanah kelahiran beliau. Sebaliknya, beliau justru memberi kebebasan penuh kepada mereka. Peristiwa ini memberi contoh konkrit sekaligus contoh pemahaman dan penghayatan kebebasan agama yang riil dihadapan umatnya. Nabi tidak menuntut *truth claim* tapi memilih sikap *agree in disagreement*. Nabi tidak memaksakan agamanya untuk diterima orang lain tanpa kesadaran hatinya. Ini menunjukkan bahwa nabi sangat mengakui eksistensi dan keberadaan agama-agama selain Islam. Dalam Islam, etika keberagamaan, khususnya terkait dengan hubungan antar umat beragama adalah terbuka dan dialogis.

Berdasarkan semua itu, Amin Abdullah (l. 1953) menyatakan bahwa ajaran Islam sebenarnya sangat pluralistik dan sangat menghargai keragaman agama. Jika sekarang ada hambatan, penyebab utamanya bukan

---

[10] Abdullah, *Studi Agama: Normativitas Atau Historisitas?* 72.

karena inti ajaran Islam yang bersifat eksklusif dan intoleran, tapi lebih karena faktor lain yang dipengaruhi oleh situasi hisroris politik-ekonomi yang melingkari komunitas Muslim di berbagai tempat.[11]

Qodri Azizy (1955-2008) juga menyampaikan hal yang sama. Menurutnya, tidak ada salahnya kita memperhatikan dan merenungkan sikap al-Qur'an terhadap keberagamaan umat manusia di tempat turunnya yang telah menganut beberapa macam agama. Al-Qur'an, menurut Qadri Azizy, mengakui agama-agama yang berbeda ditengah masyarakat yang mempunyai pluralitas agama. Pluralitas agama bisa memasukkan mereka yang tidak beragama sebagai "keimanan tanpa agama" dan mereka yang *polytheis*. Karena itu, di era global ini, umat manusia secara keseluruhan tidak hanya dituntut untuk mendalami agama sendiri melainkan mengenal agama lain. Agama di era pasar bebas, sebagaimana disinyalir Harold Coward (l. 1936), dituntut menjadi agama yang mampu hidup berdampingan secara harmonis dalam komunitas dunia yang beragam. Harold Coward sebagaimana dikutip Azizy menyatakan,

> Pluralisme akan selalu menuntut kita agar saling membagi pemahaman partikular kita mengenai agama dengan orang lain. Jika dilakukan dengan penuh simpatik dan rasa hormat terhadap integritas pihak lain, saling membagi pemahaman seperti itu, seperti yang diperlihatkan oleh contoh-contoh masa lampau dan sekarang, akan dapat menyebabkan perkembangan rohani dan memperkaya semua pihak.[12]

Selanjutnya, berdasarkan penegasan QS. al-Maidah, 48, Qodri Azizy (1955-2008) berpendapat bahwa Islam tidak hanya memberikan *freedom of religion and belief* dan rasionalitas (bukan fanatisme) melainkan juga menempatkan agama lain tidak pada posisi yang harus diperangi, tapi sebagai teman dialog untuk mencari yang terbaik (QS. al-Nahl, 126). Meski demikian, berkaitan dengan soal keimanan, al-Qur'an tetap memberi batasan yang tegas dan tidak kenal kompromi. Sesuai dengan

[11] Abdullah. 75.

[12] Azizy, "Al-Qur'an Dan Pluralisme Agama."

misinya mengajarkan tauhid, al-Qur'an mengajak *ahl al-kitab* untuk kata sepakat (*kalimat sawa*) tentang ketauhidan ini. Jika ajaran tauhid ini tidak diterima, al-Qur'an mengajarkan untuk bersikap tegas menunjukkan identitasnya sebagai muslim (QS. Ali Imran, 64), bukan menerima campur aduk keimanan.[13]

Tidak berbeda dengan pengertian dan gagasan pluralisme di atas, Esack mengartikan pluralisme sebagai pengakuan dan penerimaan tentang adanya keberbedaan dan keragaman, baik di antara sesama agama maupun pada penganut agama lain, yang lebih dari sekedar toleransi. Dalam konteks agama, pluralisme berarti penerimaan cara menanggapi dorongan, yang terlihat atau tidak, yang ada dalam diri setiap manusia ke arah Yang Transenden. Artinya, pluralisme agama adalah penghargaan, pengakuan dan penerimaan atas sikap-sikap serta perilaku penganut agama lain yang jelas berbeda dengan kita dalam upaya mereka untuk mendekatkan dirinya kepada Tuhan.[14]

Menurut Esack, al-Qur'an sesungguhnya mengajarkan sikap-sikap pluralis dan justru mengecam sikap-sikap eksklusif. Kecaman-kecaman ini, antara lain, tampak pada celaan yang diberikan al-Qur'an pada klaim sebagian ahli kitab bahwa kehidupan hanya untuk mereka dan "tidak diperuntukkan bagi orang lain" (QS. al-Baqarah, 94; 111); bahwa api neraka hanya akan menyentuh mereka beberapa hari (QS. Ali Imran, 24); bahwa kelalaian mereka di dunia tetap akan dimaafkan (QS. al-A`raf, 169); dan bahwa mereka adalah satu-satunya kekasih Tuhan (QS. al-Jumu`ah, 6).[15]

Sementara itu, sikap-sikap pluralisme al-Qur`an ditunjukkan dengan pengakuannya terhadap penganut agama lain. *Pertama*, ahli kitab sebagai penerima wahyu diakui sebagai bagian dari komunitas, *Sesungguh, inilah ummatmu, umat yang satu* (QS. al-Mukminun, 52). Pembentukan satu umat untuk ungkapan keagamaan yang berbeda-beda telah tersirat dalam Piagam Madinah. Piagam Madinah adalah Pakta Kerjasama Militer antara

[13] Azizy.

[14] Farid Esack, *Qur'an, Liberation, and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression* (Oxford: Oneworld Publications, 1998). xii

[15] Esack. 158.

Nabi (masyarakat Islam Madinah) dengan kaum Yahudi dalam rangka mempertahankan kota Madinah. Pakta ini dibuat sebelum tahun 2 H/ 624 M dan terdiri atas 47 pasal. Dalam pasal 25-33 dijelaskan secara rinci bahwa kaum Yahudi dengan segala kelompoknya adalah umat yang satu dengan orang-orang yang beriman.[16]

Kedua, dalam bidang sosial terpenting, makanan dan perkawinan, al-Qur'an secara tegas menyatakan, makanan orang ahli kitab halal (sah) bagi kaum muslim dan makanan kaum muslim halal bagi ahli kitab (QS. al-Maidah, 5). Begitu juga, laki-laki muslim dibolehkan mengawini "wanita suci ahli kitab" (QS. al-Maidah, 5). Jika orang Islam diperkenankan hidup berdampingan dengan golongan lain dalam bentuk hubungan yang seintim hubungan perkawinan, apa yang dapat dikatakan tentang pesan al-Qur'an dalam masalah Islam dan non-Islam kecuali pluralisme. Apalagi kenyataannya, wanita ahli kitab tersebut disebut dengan cara yang sama seperti wanita beriman. *(Dihalalkan mengawini) wanita-wanita yang menjaga kehormatan di antara wanita-wanita beriman dan wanita-wanita yang menjaga kehormatan di antara orang-orang yang diberi Alkitab sebelum kamu* (QS. al-Maidah, 5).

Ketiga, dalam bidang hukum agama, norma-norma dan peraturan kaum Yahudi dan Nasrani diakui (QS. al-Maidah, 47) dan bahkan dikuatkan oleh Nabi ketika beliau diseru untuk menyelesaikan perselisihan di antara mereka (QS. al-Maidah, 42-43).

Keempat, kesucian kehidupan religius penganut agama wahyu lainnya ditegaskan oleh fakta bahwa izin pertama yang pernah diberikan bagi perjuangan bersenjata adalah justru dimaksudkan untuk terjaminnya kesucian ini. Artinya, tujuan pertama dari perang yang dilakukan orang Islam adalah justru untuk melindungi dan memelihara kesucian tempat-tempat ibadah, apapun agamanya. *Sekiranya Allah tidak menolak (keganasan) sebagian manusia dengan sebagian lainnya, tentulah telah dirobohkan biara-biara Nasrani, gereja-gereja dan sinagog-sinagog Yahudi, juga masjid-masjid, yang di dalamnya banyak disebut nama Allah* (QS. al-Hajj, 40).[17]

Berdasarkan kenyataan-kenyataan tersebut, menurut Esack, pengakuan

[16] Nouruzzaman Shiddiqie, *Piagam Madinah* (Yogyakarta: Mentari Masa, 1994).

[17] Esack, *Qur'an, Liberation, and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*. 160.

al-Qur'an terhadap pluralisme agama tidak hanya dari sisi penerimaan kaum lain sebagai komunitas sosio-religius yang sah melainkan juga dari aspek penerimaan kehidupan spiritualitas mereka dan keselamatan melalui jalan yang berbeda. Pemeliharaan kesucian tempat-tempat ibadah seperti pada poin empat di atas tidak dimaksudkan semata-mata demi menjaga integritas masyarakat multiagama seperti dalam masyarakat modern saat ini melainkan atas dasar kenyataan adanya orang lain yang juga tulus dan sama-sama melayani Tuhan.[18]

B. MENINJAU ULANG MAKNA IMAN, ISLAM DAN KUFUR.

Untuk membangun relasi antar umat beragama yang kokoh tidak cukup dengan mendasarkan pada kepentingan sosiologis melainkan juga basis teologis.[19] Untuk itu, Esack merasa meninjau ulang pemahaman atas istilah-istilah penting dalam keberagamaan, yaitu konsep Iman, Islam dan kufur.

1. Iman, Keyakinan Yang Dinamis dan Aktif.

Iman dari akar kata *amana* berarti aman, mempercayakan, keyakinan, atau kesetiaan. Istilah iman ini dengan semua derivasinya diulang sebanyak 244 kali dalam al-Qur'an. Kebanyakan ayat-ayat terkait dengan iman ditujukan kepada para pengikut Rasulullah, kemudian pengikut Nabi Musa dan kepada Nabi-Nabi yang lain bersama pengikutnya. Al-Qur'an sendiri menggunakan kata iman untuk beberapa makna. Antara lain, (1) rasa tenteram dan kepuasan hati (QS. Al-Nahl, 112); (2) perlindungan dari ancaman luar (QS. Al-Nisa, 83); (3) menyerahkan sesuatu untuk disimpan (QS. Al-Baqarah, 283); dan (4) kepercayaan atau mempercayai (QS. Al-Ahzab, 72). Objek dari kepercayaan ini adalah, (1) Allah SWT (QS. Al-Nisa, 38); (2) al-Qur'an secara khusus atau wahyu secara umum (QS. Al-Nisa, 136); (3) Nabi Muhammad SAW atau rasul-rasul yang lain (QS. Al-Baqarah, 177); Hari Akhir (QS. Al-An`am, 93).[20] Dengan

---

[18] Esack. 161.

[19] Achmad Khudori: Erik Sabti Rahmawati Soleh, "Religious Pluralism in the Thoughts of Religious Leaders in Malang, Indonesia," *International Journal of Innovation, Creativity and Change* 13, no. 11 (2020): 1063–78, https://www.ijicc.net/images/vol_13/Iss_11/131188_Soleh_2020_E_R.pdf.

[20] Esack, *Qur'an, Liberation, and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*. 118.

memperhatikan konteks ayat-ayat tentang iman, maka dapat disimpulkan bahwa iman menurut al-Qur'an adalah keyakinan hati dan keputusan untuk menyerahkan diri kepada Allah dan firman-Nya, sehingga memperoleh kedamaian, rasa aman dan terbentengi dari cobaan.[21]

Menurut Esack, diantara ayat yang menyebut tentang iman, ayat QS. Al-Anfal, 2-4 adalah yang paling eksplisit dan utuh dalam menjelaskan tentang iman.

> "Sesungguhnya, orang yang beriman adalah mereka yang jika disebut nama Allah bergetarlah hati mereka; jika dibacakan kepada mereka ayat-ayat-Nya semakin bertambah (kuat) iman mereka dan kepada Tuhanlah mereka berserah diri. Yaitu, orang-orang yang mendirikan shalat dan menafkahkan sebagian dari rezeki yang Kami berikan kepada mereka. Mereka itulah orangn mukmin yang sebenarnya…" (QS. Al-Anfal, 2-4).

Ayat ini, menurut Esack, setidaknya membicarakan dua hal penting terkait dengan iman. *Pertama*, menunjukkan bahwa iman senantiasa berubah, tidak baku atau tetap; menunjukkan bahwa iman bersifat dinamis, bukan statis. Bagi Esack, kalimat "…semakin bertambah (kuat) iman mereka…" menunjukkan bahwa iman tidak bersifat tetap, statis, melainkan dinamis, senantiasa berubah. Pendapat ini berbeda dengan sebagian ulama salaf yang menyatakan bahwa iman adalah tetap, statis. Ibn Jarir al-Thabari (839-923) menyatakan bahwa yang dimaksud dengan kalimat "…semakin bertambah (kuat) iman mereka…" adalah bertambahnya pengakuan dalam hati, bukan bertambahnya iman dalam hati.[22] Senada dengan itu, Abu al-Qasim al-Zamakhsyari (1074-1143) menyatakan bahwa yang bertambah adalah kepuasan dalam hati.[23] Secara lebih rinci, Fakhr al-Din al-Razi (1150-1210) menyatakan bahwa yang dimaksud dalam kalimat "… semakin bertambah…" dalam QS. Al-Anfal, 2-4 di atas bukan iman,

---

[21] Fazlur Rahman, "Some Key Ethical Concepts of the Qur'ān," *Journal of Religious Ethics* 11, no. 2 (1983): 170–85, https://doi.org/10.2307/40017704.

[22] Ibn Jarir Thabari, *Al-Bayân `an Ta'wîl Al-Qur'an* (Cairo: Mustafa Bab al-Halabi, 1954). IX, 179.

[23] Abu al-Qasim Zamakhshari, *Al-Kashshâf `an Haqâiq Ghawâmid Al-Tanzîl* (Beirut: Dar al-Kutub, n.d.). II, 196.

karena iman bersifat tetap. Hal yang bertambah adalah (1) bertambahnya kepastian dalam hati tentang Allah, (2) bertambahnya kesadaran dalam diri tentang kebesaran Allah.[24]

Esack menolak pendapat ketiga mufassir di atas. Menurutnya, ketiga mufasir tersebut mengabaikan ayat-ayat lain yang secara eksplisit menyinggung soal bertambahnya iman, misalnya QS Ali Imran, 173; al-Taubah, 124; al-Ahzab, 22. Karena itu, Esack setuju dengan pendapat Ibn Arabi (1165-1240), Rasyid Ridha (1865-1935) dan Husein Thabathabi (1903-1981). Menurut Ibn Arabi, iman dapat bertambah seiring dengan bertambahnya pengetahuan.[25] Senada dengan itu, Rasyid Ridha menyatakan bahwa iman di dalam hati dapat bertambah atau berkurang. Bertambahnya iman akan mendorong seseorang untuk semakin patuh, semakin mendapatkan kepuasan dalam hati dan semakin mengenal Allah SWT.[26] Sementara itu, Husein Thabathai menyatakan bahwa cahaya iman memancar secara berangsur-angsur ke dalam hati, dan intensitas cahayanya akan dapat meningkat sampai terang sempurna. Artinya, iman dalam hati dapat bertambah, tidak bersifat tetap.[27]

Beberapa hadits juga menyatakan tentang adanya fluktuasi iman. Antara lain, "*Iman terdiri atas 70 lebih tingkatan. Tingkat p aling tinggi adalah pengakuan tidak ada tuhan selain Allah, dan tingkat paling rendah adalah menyingkirkan duri dari jalanan. Perilaku malu termasuk bagian dari iman*". Hadits ini diriwayatkan oleh banyak rawi, mulai Bukhari (810-870),[28] Muslim (815-875),[29] Tirmidzi (824-892),[30] Nasai (829-915)[31]

---

24 Fakhr al-Din Al-Razi, *Al-Tafsîr Al-Kabîr* (Beirut: Dar al-Hilal, 1976). XV, 124.

25 Muhy al-Din Ibn Arabi, *Tafsir Ibn Arabi*, ed. Abdul Waris Ali (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2012). I, 252.

26 Rashid Ridha, *Tafsir Al-Manar* (Beirut: Dar al-Ma`rifah, 1980). IX, 591.

27 M Husein Thabathabai, *Al-Mizân Fi Tafsîr Al-Qur'an* (Qum: Hawzeh al-Ilmiyah, 1973). IX, 11.

28 Ibn Ismail Bukhari, *Sahih Al-Bukhari* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1996). Hadits nomor 9.

29 Muslim Ibn Hajaj, *Sahih Muslim*, ed. Ahmed Samseddin (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1996). Hadits nomor 58.

30 Ibn Isa Tirmidzi, *Jami` Al-Tirmidzi* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2000). Hadits nomor 2614.

31 Abu abd Rahman Nasai, *Sunan Al-Nasai*, ed. Ataillah Fujayani (Lahore: Maktabah Salafiyah, 1956). Hadits nomor 5005.

sampai Ibn Majah (824-887).[32] Ibn Majah bahkan meriwayatkan dalam hadits lain dengan redaksi lebih eksplisit, "*Iman itu dapat bertambah dan berkurang*".[33]

Semua uraian di atas, menurut Esack, menunjuk pada tiga argument bahwa iman bersifat dinamis, dapat berubah; bukan sesuatu yang statis dan tunggal. (1) masyarakat muslim awal seperti yang disabdakan Rasulullah memandang bahwa iman tidak bersifat tunggal, satu jenis, melainkan bervariasi dalam berbagai tingkatan. (2) Ketika al-Qur'an menyeru dengan kalimat "Wahai orang yang beriman", seruan itu menuntut umat Islam untuk mendekatkan diri kepada Allah dengan bertindak lewat cara tertentu, bukan untuk mengklaim diri sebagai pemilik keimanan tunggal. (3) menunjukkan bahwa iman adalah karakter aktif, bukan pasif.[34]

Kedua, ayat QS al-Anfal, 2-4 menunjukkan adanya hubungan antara iman dengan amal shalih. Tidak kurang dari 36 kali al-Qur'an mengulang frase "mereka yang beriman dan beramal shalih". Pengulangan-pengulangan ini memberikan kesan kuat bahwa iman secara intrinsic berkaitan dengan amal shalih, baik amal shalih sebagai bagian dari iman atau amal shalih sebagai konsekuensi dari iman. Karena itu, Fazlur Rahman (1919-1988) menyatakan bahwa memisahkan iman dari tindakan (amal shalih) adalah absurd dan tidak dapat diterima menurut al-Qur'an.[35] Pernyataan Toshihiko Izutzu (1914-1993) mungkin bagus untuk menggambarkan relasi antara iman dan amal shalih ini. Menurutnya, iman dan amal shalih adalah kesatuan yang tidak terpisahkan. Keduanya seperti relasi antara bayangan bersama bendanya, dimana ada iman disitu ada amal shalih. Sedemikian, sehingga dapat dikatakan bahwa iman adalah terma bagi amal shalih dan amal shalih adalah ekspresi dari iman.[36]

---

[32] Abu Abdillah Ibn Majah, *Sunan Ibn Majah*, ed. Fuad Abd Baqi (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1997). Hadits nomor 57.

[33] Ibn Majah. Hadits nomor 74.

[34] Farid Esack, *Qur'an, Liberation and Pluralism an Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Againt Oppression* (Oxford: Oneworld Publications, 1998).

[35] Rahman, "Some Key Ethical Concepts of the Qur'ān."

[36] Toshihiko Izutzu, *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an* (Montreal: McGill University Press, 1966). 204.

Selanjutnya, tentang amal shalih sendiri, sebagian ulama memaknainya secara sempit, yaitu hanya sekitar ibadah ritual seperti shalat, puasa, zakat dan sejenisnya. Esack tidak sepakat makna sempit seperti itu. Menurutnya, amal shalih mencakup semua perilaku baik, mulai ibadah ritual sampai aktivitas sosial terutama memberikan kontribusi positif pada kemanusiaan. Lebih dari itu, seperti disabdakan Rasulullah, bahkan sampai pada perilaku malu dan menyingkirkan duri di jalanan.[37]

Dalam konteks Afrika Selatan, diskusi tentang relasi iman dan amal shalih ini mengarahkan pada tiga persoalan penting. (1) Bagaimana status orang yang mengaku beriman tetapi tidak melakukan amal shalih? (2) Sebaliknya, bagaimana status orang yang melakukan amal shalih tetapi tanpa disertai pengakuan iman?

Menurut Esack, persoalan di atas muncul karena di Afrika Selatan ada orang-orang muslim yang berpihak kepada rezim apatheid dan malu menyebut diri sebagai orang beriman. Di sisi lain, ada orang-orang non-muslim yang taat pada agamanya yang rela di penjara karena menolak bergabung dengan rezim penindas. Bagaimana iman kelompok pertama dapat dibenarkan, sedang iman kelompok kedua ditolak jika mereka juga percaya bahwa Tuhannya adalah Sang Maha Pencipta dan Tuhan Yang Maha Adil?[38]

Untuk isu pertama, Esack mengikuti pendapat Fakhr al-Din al-Razi (1150-1210) dan Ibn Arabi (1165-1240). Menurut al-Razi, iman berkaitan erat dengan perilaku. Kesempurnaan iman tidak akan tercapai sampai semua indicator yang disebutkan dapat terpenuhi.[39] Artinya, terpenuhinya semua tuntutan amal shalih yang berwujud dalam perilaku religious dan sosial menjadi indicator utama bagi kesempurnaan iman. Iman yang tidak dibarengi dengan perilaku baik berarti adalah iman yang sekadarnya, atau hanya iman di bibir tanpa komitmen. Ibn Arabi (1165-1240) juga menyatakan hal yang sama meski dengan bahasa yang berbeda. Menurutnya, iman secara intrinsic berkaitan dengan pencarian keyakinan yang lebih

[37] Esack, *Qur'an, Liberation, and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*. 122.

[38] Esack. 123.

[39] Al-Razi, *Al-Tafsîr Al-Kabîr*. XV, 121.

mendalam. Kualitas keyakinan yang mendalam tentang kehadiran Allah di dalam hati adalah termanifestasikan dalam aktivitas ritual dan sosial, dan itu sekaligus menunjukkan kesempurnaan iman.[40] Artinya, kualitas ibadah ritual dan sosial menunjukkan kesempurnaan iman yang ada di dalam hati. Sedemikian, sehingga jika seseorang mengaku beriman tetapi perilakunya justru mendukung kemungkinan atau rezim penindas, maka dia sesungguhnya bukan termasuk orang yang benar-benar beriman.

Untuk isu kedua, Esack tetap mengikuti pendapat Fakhr al-Din al-Razi (1150-1210). Menurut al-Razi, iman pada dasarnya adalah pengakuan atau pembenaran, karena memang itulah makna asalnya dalam bahasa Arab. Secara teologis, pengakuan ini terkait dengan Allah sebagai tuhan, kenabian Muhammad dan pertanggung-jawaban di akherat.[41] Ini adalah makna pertama dari iman dan sekaligus makna yang paling popular. Setelah pengakuan tersebut kemudian yang bersangkutan masuk ke dalam komunitas orang beriman, sehingga menjadi iman secara sosiologis. Ini makna kedua dari iman. Pada makna sosiologis ini, iman lebih dilihat pada komunitas orang beriman tanpa memperhatikan komitmen keimanan masing-masing individu. Karena itulah, dalam konteks ini menurut Esack al-Qur'an terkadang menunjuk orang mukmin yang lurus (QS. Al-An`am, 82), terkadang menunjuk pada orang mukmin yang berbuat aniaya (QS. Al-Hujurat, 9). Meski demikian, iman sosiologis telah dapat menjadikan anggota komunitasnya dinilai sebagai orang beriman meski tanpa pengakuan formal. Orang yang dilahirkan dalam komunitas muslim misalnya, dapat diakui sebagai mukmin sepanjang dia tidak mengingkari asal usulnya.[42]

Berdasarkan hal tersebut, maka siapapun yang beramal shalih berarti dapat diterima meski tanpa pengakuan iman, sepanjang yang bersangkutan hidup dalam komunitas orang beriman. Dengan pemahaman dan kesimpulan seperti ini, maka Esack berarti membuka peluang bagi diterimanya "pihak lain" untuk beramal shalih bersama

[40] Ibn Arabi, *Tafsir Ibn Arabi*. I, 252.

[41] Al-Razi, *Al-Tafsîr Al-Kabîr*. I, 29.

[42] Esack, *Qur'an, Liberation, and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*. 124.

orang-orang beriman, sehingga pemahaman iman menjadi inklusif. Bagaimana jika orang yang beramal shalih tersebut adalah non-muslim? Esack menjelaskannya dalam bab berikutnya.

2. Islam, Ketundukan Personal dan Nama Agama.

Selanjutnya tentang Islam. Islam secara etimologis berarti tunduk, menyerah, memenuhi atau melakukan. Kata Islam sendiri dengan semua derivasinya dulang sebanyak 140 kali dalam al-Qur'an. Ini tidak sebanyak penggulangan kata iman yang diulang sebanyak 244 kali dalam al-Qur'an. Meski demikian, menurut Esack, istilah Islam justru lebih dominan dan menempati posisi sentral dalam pendefinisian diri muslim dibanding istilah istilah iman.[43]

Menurut Esack, kebanyakan ahli tafsir memaknai istilah Islam lebih bersifat teologis, yaitu sebagai agama yang dilembagakan beserta segala aturan dan ajarannya. Islam adalah nama agama, yaitu agama Islam yang berbeda dengan agama lain yang telah ada sebelumnya. Dasarnya adalah ayat-ayat al-Qur'an yang dapat ditafsirkan kearah itu, khususnya QS. Ali Imran, 19.

> "*Sesungguhnya, agama di sisi Allah hanyalah Islam. Tidak berselisih orang-orang yang telah diberi Kitab kecuali setelah mereka memperoleh ilmu, karena kedengkian di antara mereka. Siapa yang ingkar terhadap ayat-ayat Allah, sungguh Allah sangat cepat perhitungannya*" (QS. Ali Imran, 19).

Esack tidak menolak penafsiran Islam sebagai nama agama sebagaimana di atas. Sebab, menurutnya, salah satu yang dapat dipahami dari istilah Islam dalam al-Qur'an adalah nama agama. Akan tetapi, Esack tidak sepakat jika penafsiran tersebut sebagai satu-satunya pemahaman. Menurutnya, selain dipahami sebagai nama agama, istilah Islam juga bermakna sebagai ketundukan individu kepada Allah, bahkan makna kedua inilah yang lebih penting dan utama. Eack mendasarkan pemikirannya ini pada beberapa hal. *Pertama*, berdasarkan atas makna istilah yang diberikan

[43] Esack. 130

al-Qur'an sendiri. Al-Qur'an secara eksplisit menyatakan adanya dua bentuk keislaman, yaitu Islam-nya para nabi dan pengikutnya (QS. Ali Imran, 84) yang dapat dimaknai Islam sebagai nama agama, dan islamnya berbagai unsur semesta selain manusia kepada kehendak Allah (QS. Ali Imran, 83) yang dapat dimaknai sebagai ketundukan dan kepasrahan. Artinya, Islam sebagai nama agama bukan satu-satunya pengertian yang diberikan al-Qur'an. Karena itu, memaksanakan untuk memaknai Islam sebagai nama agama adalah berlebihan.[44]

Pemikiran Esack ini sejalan dengan penelitian Wilfred Cantwell Smith (1916-2000). Menurut Smith, al-Qur'an menunjuk Islam sebagai *din* (aturan atau nama agama) sebanyak 3 kali (QS. Ali Imran, 19 dan 85; al-Maidah, 3). Sementara itu, al-Qur'an menunjuk Islam sebagai ketundukan yang bersifat personal sebanya 4 kali (QS. Al-An`am, 125; al-Taubah, 74; al-Zumar, 22; al-Hujurat, 17). Karena itu, istilah Islam harus dimaknakan bukan hanya sebagai nama agama tetapi lebih sebagai perilaku personal.[45]

Kedua, berdasarkan atas jumlah penggulangan bentuk istilah yang diberikan al-Qur'an. Al-Qur'an menyebut istilah Islam dalam dua bentuk, yaitu kata benda (*isim*) dan kata kerja (*fi`il*). Al-Qur'an menyebut istilah Islam dengan menggunakan kata benda sebanyak 8 kali, sedang dengan kata kerja yang menunjukkan aktivitas (*aslama*) sebanyak 22 kali. Ini menunjukkan bahwa Islam sebagai sikap dan perilaku, yaitu kepasrahan dan ketundukan hampir tiga kali lebih penting dan harus lebih ditunjukkan dibanding Islam sebagai sebagai nama atau identitas simbolik.[46] Abdul Rauf juga menyatakan bahwa lebih seringnya al-Qur'an mengulang istilah Islam sebagai kata kerja (*fi`il*) dibanding kata benda (*isim*) menunjukkan bahwa al-Qur'an tampaknya lebih memperhatikan konsep-konsep yang bersifat aktif dan dinamis berupa sikap dan perilaku dibanding hal-hal yang bersifat statis dan metafisis yang berupa nama simbolik.[47]

---

[44] Esack. 132.

[45] Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion* (New York: Mentor Book, 1991). 110.

[46] Esack, *Qur'an, Liberation, and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*. 132.

[47] Muhammad Abdul Rauf, "Some Notes on the Qur'anic Use of the Terms Islam and

Ketiga, berdasarkan atas pendapat Rasyid Ridla (1865-1935). Menurut Ridla, penggunaan istilah Islam sebagai nama agama yang berisi doktrin, tradisi dan praktik yang dilakukan oleh sekelompok orang yang disebut muslim sebenarnya adalah baru.[48] Artinya, istilah Islam yang dipahami sebelumnya bukan sebagai nama agama tetapi lebih pada sikap dan perilaku yang berdasarkan atas ajaran Islam. Sekali lagi, ini sekaligus menunjukkan bahwa Islam sebagai nama agama bukan merupakan satu-satunya penafsiran atau sesuatu yang sudah baku.

Keempat, berdasarkan atas penelitian Wilfred Cantwell Smith (1916-2000). Menurut Smith yang melacak makna asal kata dan perkembangan istilah Islam dan kufur menyatakan bahwa penggunaan makna Islam senantiasa berubah. Tetapi yang pasti, makna Islam sebagai nama agama bukan menjadi satu-satunya penafsiran. Makna Islam pada awal perkembangannya justru sangat sederhana, yaitu ketundukan dan kepasrahan hati kepada Allah.[49]

Berdasarkan empat argument di atas Esack kemudian menyatakan bahwa istilah Islam setidaknya mengandung dua makna, yaitu personal dan kelompok, sebagai sikap ketundukan dan sebagai nama agama. Kedua pengertian ini harus ditampung dalam setiap upaya untuk membuat ruang bagi keduanya. Yaitu, pentingnya ketundukan pribadi dalam kerangka identitas nama Islam, tetapi juga kemungkinan ketundukan pribadi di luar parameter historis komunitas Islam.[50]

Pernyataan di atas dikaitkan dengan fenomena di Afrika Selatan. Menurut Esack, saat itu ada orang-orang yang berlebel muslim, mengaku beragama Islam, tetapi justru aktif membantu rezim apartheid untuk melakukan penindasan dan kekejaman. Sebaliknya, ada orang-orang yang berlebal agama lain atau bahkan menolak lebel agama tertentu tetapi justru mengorbankan hidup mereka demi keadilan dan kebebasan masyarakat tertindas. Jika lebel itu diformulasikan oleh Allah, maka kita

Iman," *The Muslim World* 57, no. 2 (April 1967): 94–102, https://doi.org/10.1111/j.1478-1913.1967.tb01247.x.

[48] Ridha, *Tafsir Al-Manar*. III, 361.

[49] Smith, *The Meaning and End of Religion*. 109-113.

[50] Esack, *Qur'an, Liberation, and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*. 133.

harus menemukan maknanya sesuai dengan citra-Nya yang menghendaki keadilan. Al-Qur'an menggambarkan muslim sebagai sosok yang tunduk pada ketuhanan, bukan sekedar muslim sebagai pemeluk agama Islam.[51]

3. Kufur, Keingkaran Yang Tidak Hanya Teologis.

Istilah kufur dengan segala derivasinya diulang sebanyak 525 kali dalam al-Qur'an. Secara etimologis kufur bermakna menutupi, tidak berterima kasih, menyangkal, dan tidak percaya.[52] Sebagian besar ulama mengartikan istilah kufur dengan makna yang terakhir, yaitu tidak percaya kepada Tuhan, mengingkari ayat-ayat Allah, mengingkari agama Allah atau jelasnya tidak mengikuti agama Islam. Sedemikian, sehingga siapapun yang tidak beragama Islam atau tidak mengikuti agama Islam berarti kafir. Pemahaman ini didasarkan atas banyaknya istilah kufur yang menunjuk kearah itu. Selain itu, juga berdasarkan atas banyaknya istilah kufur yang disebut secara bersamaan dengan istilah iman dalam al-Qur'an. Berdasarkan hal ini, kufur dipahami sebagai lawan kata iman, sehingga orang kafir adalah mereka yang tidak beriman kepada Allah, kepada para Nabi dan hari kebangkitan.[53]

Esack tidak menolak pemahaman di atas, tetapi dia keberatan jika pemaknaan tersebut dianggap sebagai satu-satunnya makna kufur. Menurut Esack, kufur mengandung banyak arti. Al-Qur'an sendiri menggunakan istilah kufur untuk beberapa arti. Antara lain, *pertama*, tidak berterima kasih atau tidak bersyukur (QS. Ibrahim, 7; al-Nahl, 72; al-Rum, 33). Menurut Toshihiko Izutzu (1914-1993), berdasarkan penelitiannya atas literatur-literatur pra-Islam, tidak bersyukur adalah makna asal dan awal dari kata kufur, bukan makna tidak percaya. Makna tidak percaya justru adalah makna sekunder yang muncul setelah istilah kufur sering disebut secara bersamaan dengan istilah iman dalam al-Qur'an.[54]

---

[51] Esack. 134.

[52] Edward William Lane, *An Arabic-English Lexicon* (Beirut: Librairie Du Liban, 1968). Tentang kafara.

[53] Esack, *Qur'an, Liberation, and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*. 138.

[54] Izutzu, *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*. 26.

Kedua, membebaskan diri dari sesuatu atau tidak mau bertanggung jawab atas dampak yang muncul dari perilakunya (QS. Ibrahim, 22). Ayat ini menceritakan sikap syatan di akherat kelak. Ketika ahli neraka menuntut syetan sebagai pihak yang telah menjerumuskan mereka ke neraka, syetan menyatakan bahwa itu adalah kesalahan mereka sendiri, bukan kesalahan syetan. Artinya, ketika seseorang melepaskan diri dari tanggung jawab atas dampak yang timbul dari dari sikap dan perilakunya, maka itu termasuk kekufuran.

Ketiga, mendustakan atau tidak mengakui sesuatu yang telah diketahui (QS. Ali Imran, 70). Ayat ini adalah kritik al-Qur'an terhadap Sebagian ahli kitab yang tidak mengakui ayat-ayat Allah padahal mereka telah membaca, mengetahui dan menyaksikan sendiri kebenarannya. Artinya, ketika kita mendustakan atau tidak mengakui sesuatu fakta yang terjadi atau kebenaran yang tampak, maka itu termasuk sikap kufur.

Keempat, menutupi sesuatu. Makna ini dikaitkan dengan perilaku petani. Seorang petani disebut sebagai kafir karena dia senantiasa membenamkan benih atau menutupi benih dengan tanah dalam proses awal menanam (QS. Al-Hadid, 20). Artinya, perilaku menutupi kebenaran atau menghalangi pihak lain untuk tampil ke depan termasuk kekufuran.

Kelima, menunjuk pada sikap-sikap dan perilaku tertentu yang bersifat negative atau bahkan destruktif. Ada beberapa sikap dan perilaku yang disebutkan al-Qur'an terkait dengan kekufuran. Antara lain,

1. Berjuang di jalan thaghut (QS. Al-Nisa, 76). Menurut Ibn Jarir al-Thabari (839-923), thaghut adalah syetan atau segala aktivitas yang tidak mengarah kepada Tuhan. Melakukan segala aktivitas yang mengarah kepada kejahatan atau menurutkan dorongan nafsu dan ajakan syetan berarti termasuk kekufuran.[55]
2. Mendistribusikan harta untuk membantu perilaku jahat atau mendanai kegiatan untuk menghalangi orang berbuat baik (QS. Al-Anfal, 36). Mendanai demonstrasi yang merusak, menyiapkan kebutuhan finasial untuk kegiatan-kegiatan yang destruktif, membayar pihak-pihak tertentu untuk menghasut masyarakat agar tidak melakukan sesuatu yang positif untuk

[55] Thabari, *Al-Bayân `an Ta'wîl Al-Qur'an*. Tafsir ayat ini.

negeranya dan sejenisnya termasuk perilaku kufur.

3. Berdiam diri dihadapan perilaku jahat dan penindasan (QS. Al-Maidah, 79). Orang yang tidak peduli pada kondisi lingkungan yang jahat dan menindas, system-sistem yang korup dan zalim, tidak berusaha membantu memperbaiki keadaan, maka dia termasuk kafir.
4. Menolak untuk mensedekahkan sebagian harta kepada orang miskin (QS. Fushilat, 7). Sikap dan perilaku yang tidak mau memberikan sebagian kekayaan untuk membantu pihak yang membutuhkan, atau malah menimbun kekayaan di tengah pandemic yang telah menyulitkan kehidupan masyarakat, termasuk perilaku kufur.[56]

Uraian di atas, menurut Esack, menunjukkan bahwa istilah kufur tidak mengandung makna tunggal yaitu tidak percaya sebagaimana dipahami dalam teologi, melainkan mempunyai beragam arti. Kesimpulan ini sama dengan pernyataan Muhammad Asad (1900-1992), seorang mufassir kontemporer. Menurutnya, istilah kafir tidak dapat dipersamakan begitu saja dengan orang yang tidak beriman atau orang yang tidak beragama dalam pengertian teologi Islam, karena istilah kufur memiliki makna yang lebih luas dan umum.[57]

Berdasarkan atas analisisnya terhadap tiga istilah di atas, yaitu Iman, Islam dan kufur, Esack ingin menunjukkan beberapa hal. *Pertama*, bahwa keyakinan berimplikasi lebih dari sekedar perubahan mental tetapi juga menuntut adanya perubahan radikal atas hidup seseorang, nilai-nilai hidupnya dan hubungan sosial ekonominya. Orang kafir yang kemudian beriman misalnya, akan berubah orientasi hidupnya, nilai-nilai hidup yang dipeganginya dan juga kehidupan sosialnya.

Kedua, bahwa istilah-istilah di atas tidak sekedar butuh pengakuan formal dan verbal tetapi menuntut adanya perilaku riil dalam kehidpan sosial. Ajaran iman yang tulus kepada Allah dan pertanggung-jawaban di akherat menuntut perilaku yang baik dan pro-sosial sehingga akan mendorong terwujudnya masyarakat yang adil. Mengingingkari kepercayaan itu akan

[56] Esack, *Qur'an, Liberation, and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*. 137.

[57] M Asad, *The Massage of the Quran* (Gibraltar: Dar al-Andalus, 1980). 907.

menghalangi terwujudnya cita-cita yang diinginkan sehingga dikecam oleh al-Qur'an. Kita tidak bisa membayangkan ada istilah atau ajaran penting dan sering diulang oleh al-Qur'an tetapi cukup hanya dilakukan secara formal dan verbal tanpa ada tuntutan untuk melakukannya dalam kehidupan sosial secara serius dan tulus sebagai konsekuensi logisnya.

Ketiga, dengan meninjau ulang pemahaman atas istlah-istilah di atas, kita menjadi sadar bahwa iman tidak hanya pengakuan lisan dan bersifat pasif melainkan butuh aktulisasi dan harus terus diupayakan kualitasnya; bahwa Islam bukan sekedar nama simbolik tetapi juga ketulusan yang bersifat personal; bahwa kekafiran tidak hanya menunjuk pihak yang berada diluar komunitas sehingga bisa melahirkan diskriminasi agama, tetapi bisa ada dalam setiap pribadi ketika perilaku masing-masing tidak sesuai dengan ajaran agamanya. Dengan begitu, kita bisa melihat pihak lain di luar komunitas dan bahkan bergandeng tangan bersama mereka untuk menegakkan keadilan dan kemanusiaan sebagai ajaran utama agama.[58]

C. MENGAKUI EKSISTENSI AGAMA LAIN.

Menurut Esack, al-Qur'an mengakui eksistensi agama lain selain Islam. Pengakuan al-Qur'an tentang eksistensi agama lain tidak hanya ditunjukkan lewat semangat pluralisnya atau ayat-ayat "samar" yang dapat ditafsirkan kearah itu melainkan oleh ayat-ayat yang sangat tegas, jelas dan eksplisit tanpa perlu ditafsirkan ulang. Ada dua ayat yang secara tegas dan jelas menunjukkan pengakuan al-Qur'an atas eksistensi agama lain yang sekaligus menunjukkan adanya keragama agama adalah QS. al-Baqarah, 62 dan QS al-Maidah, 69).

> "*Sungguh, orang-orang yang* beriman*,* Yahudi*,* Sabi'in*,* Nasrani*, dan siapa saja di antara mereka yang beriman kepada Allah, Hari Akhir, dan berbuat kebajikan, mereka akan mendapatkan balasan dari sisi Tuhan mereka, tidak ada kekhawatiran pada mereka dan tidak pula mereka akan bersedih hati*". (QS. al-Baqarah, 62).

---

[58] Esack, *Qur'an, Liberation, and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*. 139.

"Sesungguhnya orang-orang yang beriman, Yahudi, Sabi'in, Nasrani, dan siapa saja yang benar-benar beriman kepada Allah, Hari Akhir, dan beramal saleh, maka tak ada kekhawatiran pada mereka dan tidak pula mereka bersedih" (QS. Al-Maidah, 69)

Dua ayat tersebut, menurut Esack, secara tegas menyatakan adanya keselamatan yang dijanjikan Allah SWT bagi setiap orang yang beriman kepada-Nya dan Hari akhir, yang diiringi dengan berbuat kebajikan (*amal salih*) tanpa memandang afiliasi agama formal mereka.[59] Pernyataan ini sejalan dengan pendapat Rasyid Ridla (1865-1935) dan Husein Thabathaba'i (1903-1981). Menurut Ridla, semua yang beriman kepada Allah dan beramal salih tanpa memandang afiliasi keagamaan formal mereka akan selamat, karena Allah tidak mengutamakan satu kelompok dengan mendlalimi kelompok yang lain.[60] Lebih jauh, Rasyid Ridha bahkan menyatakan bahwa ayat-ayat di atas sekaligus sebagai respon atas sikap eksklusivisme yang terkungkung dalam sektarianisme dan chauvinisme keberagamaan yang sempit. Rasyid Ridla menegaskan: "*keselamatan tidak dapat ditemukan dalam sektarianisme keagamaan, tetapi dalam keyakinan yang benar dan kebajikan*".[61] Sementara itu, M Husein Thabathaba'i dengan bahasa yang berbeda menyatakan 'tidak ada nama dan tidak ada sifat yang bisa memberi kebaikan jika tidak didukung oleh iman dan amal shalih. Aturan ini berlaku untuk seluruh umat manusia'.[62]

Pemikiran Esack di atas, juga Rasyid Ridla (1865-1935) dan Husein Thabathabai (1903-1981) sangat berbeda atau bahkan berseberangan dengan konsep kebenaran yang dipahami oleh sebagian besar pemikir Islam klasik. Bagi yang disebut terakhir ini, kebenaran hanya satu, yang mutlak, yaitu Islam yang sekaligus merupakan jaminan keselamatan di dunia dan akhirat. Bagi mereka, teks-teks al-Qur'an yang secara jelas dan tegas menggambarkan penerimaan agama lain seperti disebutkan Esack, telah diganti (*mansukh*) oleh ayat lain atau bahwa ayat tersebut tidak memberikan pengertian sebagaimana yang ditunjukkan. Menurut

[59] Esack. 162.

[60] Ridha, *Tafsir Al-Manar*. I, 336.

[61] Ridha.

[62] Thabathabai, *Al-Mizân Fi Tafsîr Al-Qur'an*. 193.

Ibn Jarir al-Thabari (839-923) dengan mengutip pendapat Abdullah Ibn Abbas (619-687), bahwa ayat QS. al-Baqarah, 62, telah dimansukh oleh QS. Ali Imran, 85.[63] Sementara itu, Ibn Umar Zamakhsyari (1074-1143), dalam tafsir *al-Kasyaf* menyatakan bahwa ayat QS. al-Baqarah, 62 tidak dimansukh tetapi pengertiannya berkaitan dengan kondisi orang-orang yang menganut agama-agama tersebut dan mereka tertolak setelah datangnya Rasulullah SAW, meski mereka beriman kepada Allah, hari akhir dan beramal shaleh.[64]

Tegasnya, para pemikir klasik tersebut menolak keabsahan agama selain Islam dengan tiga alasan. *Pertama*, bahwa QS. al-Baqarah, 62, yang menyatakan tentang penerimaan terhadap mereka telah dibatalkan (di *mansukh*) oleh QS. Ali Imran, 85, *Siapa mencari agama selain agama Islam, sekali-kali tidak akan diterima (agama itu) daripadanya*. *Kedua*, berdasarkan pendapat bahwa Yahudi, Nasrani, dan Sabi'in yang disebut dalam ayat itu adalah mereka yang sudah masuk Islam.[65] *Ketiga*, berdasarkan atas doktrin *supercessionism.* Doktrin ini menyatakan "*aturan agama apapun tetap sah sampai datang suatu aturan untuk menggantikannya; aturan yang baru membatalkan yang sebelumnya*".[66]

Esack menolak pemikiran ulama klasik seperti di atas dan menyatakan bahwa usaha untuk menghindar dari makna eksplisit ayat tersebut adalah sia-sia. Argumen pertama tentang teori pembatalan tertolak dengan ide bahwa Tuhan tidak mungkin membatalkan janji-Nya dan Dia tidak akan pernah ingkar dalam menegakkan janji-Nya, karena itu sangat bertentangan dengan sifat keadilan-Nya. Selain itu kata *Islam* dalam QS. Ali Imran, 85 yang dianggap sebagai teks pembatal bukan merujuk pada Islam sebagai organisasi agama tapi sebagai sikap keagamaan yang berarti 'berserah diri kepada Tuhan', yang hal itu dapat dilakukan oleh semua pemeluk agama. Argumen kedua juga tertolak berdasarkan fakta bahwa para pemeluk Islam yang baru sudah termasuk dalam kategori pertama yaitu '*orang-orang yang*

[63] Thabari, *Al-Bayân `an Ta'wîl Al-Qur'an*. I, 323.

[64] Zamakhshari, *Al-Kashshâf `an Haqâiq Ghawâmid Al-Tanzîl*. 146.

[65] Esack, *Qur'an, Liberation and Pluralism an Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Againt Oppression*. 162.

[66] Mahmoud M Ayoub, "Roots of Muslim-Christian Conflict," *The Muslim World* 79, no. 1 (1989): 25–45, https://doi.org/https://doi.org/10.1111/j.1478-1913.1989.tb02833.x.

beriman' dan tidak ada alasan untuk tetap mengatakan mereka sebagai Yahudi, Nasrani, dan Sabi'in, juga tidak ada keraguan tentang keselamatan bagi muslim yang baru jika mereka benar-benar beriman dan beramal shalih.[67]

Fazlur Rahman (1919-1988) juga mengkritik penafsiran ulama terhadap QS. al-Baqarah, 62 dan QS. al-Maidah, 69. Menurutnya, kedua ayat tersebut dengan sangat jelas menggambarkan tentang kemungkinan keselamatan bagi kaum beragama lain selain kaum muslim. Rahman berkata,

> Mayoritas penafsir muslim dengan sia-sia berusaha untuk menolak maksud yang jelas dinyatakan dalam dua ayat al-Qur'an itu bahwa; mereka (orang beriman) dari kaum apa pun, yang percaya kepada Allah, hari Akhir dan melakukan kebajikan akan memperoleh keselamatan. Mereka para (para penafsir itu) menyatakan bahwa yang dimaksud dengan orang-orang Yahudi, Nasrani dan Shabi`in dalam ayat-ayat tersebut adalah mereka yang telah menjadi "Muslim." Ini suatu penafsiran yang keliru sebab seperti yang termaktub dalam ayat itu, orang-orang Muslim adalah yang pertama (disebut) di antara empat kelompok orang-orang yang percaya." Atau para penafsir itu mengatakan bahwa mungkin yang dimaksud dengan orang-orang Yahudi, Nasrani dan Shabi`in yang saleh sebelum kedatangan Nabi Muhammad. Ini justru penafsiran yang lebih salah. Terhadap pernyataan orang-orang Yahudi dan Nasrani yang berkata bahwa di akhirat nanti hanya mereka saja yang memperoleh keselamatan, al-Qur'an menyatakan; "Sebaliknya! yang berserah diri kepada Allah dan melakukan kebajikan yang akan memperoleh pahala dari Allah, tiada sesuatu pun yang dikhawatirkan dan ia tidak akan sedih".[68]

[67] Esack, *Qur'an, Liberation and Pluralism an Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Againt Oppression*. 164.

[68] Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an* (Chicago: Bibliotheca Islamica, 1980). 239.

Logika dan hikmah dibalik pengakuan kebaikan universal tersebut, menurut Rahman, adalah untuk meletakkan kaum muslim duduk berdampingan dan sejajar dengan umat beragama lain dalam mencapai kebenaran. Bagi Rahman, kaum muslimin bukan satu-satunya tapi hanya satu dari sekian banyak kelompok yang berlomba menuju kebaikan.

Pendapat yang sama juga dikemukakan Muhammad Asad (1900-1992). Menurutnya, bagi semua agama, Tuhan telah menyiapkan hukum suci yang berbeda (*different divine law)* dan jalan yang terbuka (*an open road)*. Salah satu tema yang terpenting dari doktrin Islam adalah kelanjutan sejarah yang berkaitan dari berbagai bentuk dan fase wahyu ilahi, akan tetapi esensi dari ajaran agama itu sendiri selalu identik dan dapat dikatakan juga bahwa semua agama memproklamirkan kepercayaan yang sama. Ia menambahkan bahwa keberimanan *ahl al-kitab* juga akan mendapat ganjaran dari Tuhan sepanjang mereka tetap memegang teguh "ide keselamatan" yang terdiri atas tiga elemen, yaitu; percaya pada Tuhan, hari akhir, dan berbuat kebajikan.[69]

Menurut Asad, mereka adalah benar secara Qur'ani jika memenuhi ketiga elemen tersebut dan hidup sesuai dengan ajaran-ajaran agamanya. Salah satu prinsip penting dari Islam adalah bahwa setiap agama yang mempercayai Tuhan sebagai *focus point*, maka kita harus menghormatinya meskipun ada perbedaan dalam beberapa ajarannya. Karena itu, orang Islam berkewajiban untuk menjamin setiap rumah ibadah yang didedikasikan atas nama Tuhan, dan menghalangi mereka untuk mengagungkan Tuhannya dalam rumah-rumah ibadah tersebut berarti adalah perilaku tercela.[70]

Selain dua ayat di atas, masih ada beberapa ayat lain yang menurut Esack menunjuk pada penerimaan al-Qur'an terhadap keragaman agama. Yaitu, QS. Al-Baqarah, 148; al-Hajj, 67, dan QS. al-Maidah, 48.

> "*Bagi setiap umat ada kiblatnya (sendiri) yang dia menghadap kepadanya* (likulli wijhatun huwa muwalliha). *Maka berlomba-lombalah kamu dalam kebaikan. Dimana saja kamu berada, pasti Allah akan mengumpulkan kamu semua. Sungguh, Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu*" (QS. Al-Baqarah, 148).

---

[69] Asad, *The Massage of the Quran*. 153.

[70] M Asad, *This Law of Ours* (Gibraltar: Dar al-Andalus, 1982). 155.

"*Bagi setiap umat telah Kami tetapkan syariat tertentu yang (harus) mereka amalkan. Maka tidak sepantasnya mereka berbantahan dengan engkau dalam urusan (syariat) ini, dan serulah (mereka) kepada Tuhanmu. Sungguh, engkau (Muhammad) berada di jalan yang lurus*" (QS. Al-Hajj, 67).

"Kami telah turunkan padamu al-Qur'an dengan membawa kebenaran, membenarkan apa yang sebelumnya, yaitu kitab-kitab (yang diturunkan sebelumnya) dan batu ujian atas kitab-kitab yang lain. Maka putuskanlah perkara mereka menurut apa yang Allah turunkan dan janganlah kamu mengikuti hawa nafsu mereka dengan meninggalkan kebenaran yang telah datang kepadamu. Untuk tiap-tiap umat di antara kamu, Kami berikan syir'ah *dan* minhaj. *Sekiranya Allah menghendaki, niscaya kamu telah dijadikan-Nya satu umat (saja), tetapi Allah hendak menguji kamu terhadap pemberian-Nya kepadamu, maka berlomba-lombalah berbuat kebajikan. Hanya kepada Allah kembali kamu semua, lalu diberitahukan-Nya kepadamu tentang apa yang telah kamu perselisihkan itu*. (QS. Al-Maidah, 48)

Menurut Esack, ayat-ayat tersebut secara jelas menyatakan adanya keragaman *syir`ah* dan *minhaj* yang sengaja diberikan Allah pada manusia, yang masing-masing diperintahkan untuk berlomba dalam kebaikan. *Untuk tiap-tiap umat di antara kamu, Kami berikan* syir'ah *dan* minhaj. Kebanyakan mufassir memaknai kata *syir`ah* dengan syariat, dan memaknai kata *minhaj* dengan 'jalan yang terang', sehingga *syir`ah* dan *minhaj* dapat diartikan sebagai syariat berikut jalan-jalannya (metodenya).[71]

Menurut Husein Thabathaba'i (1903-1981), salah satu tokoh tafsir Syiah era modern, *syariat* adalah jalan bagi satu kaum di antara kaum-kaum lainnya, atau ajaran seorang nabi di antara nabi-nabi lain yang diutus bersama syariat tersebut. Syareat ini berbeda dengan *din* yang diartikan sebagai pola (*pattern*), sebuah jalan ketuhanan yang berlaku umum bagi seluruh komunitas atau umat manusia.[72]

---

[71] Esack, *Qur'an, Liberation, and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*. 166.

[72] Thabathabai, *Al-Mizân Fi Tafsîr Al-Qur'an*. V, 350.

Pengertian yang sama juga diberikan oleh Maulana Abul Kalam Azad (1888-1958), mufassir berkebangsaan India. Menurut Azad, syariat atau *al-syariah* adalah bentuk spesifik dari masing-masing agama yang lahir dari pengaruh lingkungan dan berbagai hal yang mengitari perjalanan sejarahnya, sehingga ia berbeda dengan pengertian *din* yang mengacu pada makna umum yang memuat kesatuan semua agama dalam pengertian bahwa dasar-dasar dan nilai-nilai terdalam yang dibawa semua agama adalah sama. Bagi Azad, agama meliputi dua hal yang saling berhubungan; *din* yang merupakan *spirit* (jiwa atau semangat) dan *syariah* yang merupakan *manifestation* (wujud nyata). Pada yang terakhir inilah orang sering berbeda dan kadang-kadang menjurus pada perpecahan. Untuk lebih jelas, Azad mengemukakan contoh tentang perintah al-Qur'an kepada Nabi Muhammad SAW untuk memindah arah kiblat dari Masjid al-Aqsa di Yerussalem ke Masjid al-Haram di Makkah. Orang-orang Yahudi dan Nasrani merasa tidak senang dengan hal tersebut, karena Yerussalem bagi mereka adalah tempat suci dan berkiblat ke arahnya merupakan pengakuan dan pemeliharaan terhadap kesucian tersebut. Untuk menegaskan hikmah dibalik peristiwa itu Tuhan menurunkan ayat lain yang menyatakan bahwa yang utama bukanlah kearah mana orang menghadapkan wajahnya yang disebut *syariah*, melainkan penghambaan yang tulus kepada Tuhan dan berbuat kebajikan, yang disebut *din* (QS. al-Baqarah, 148).[73]

Berdasarkan uraian di atas, *syari`ah* berarti dapat diterjemahkan dengan "agama" dalam pengertian yang biasa kita gunakan saat ini, yang terlembagakan dalam wujud agama Islam, Kristen, Yahudi, Budha, Hindhu dan seterusnya. Eksistensi agama-agama yang berbeda ini dihargai dan ditolerir oleh al-Qur'an, dan al-Qur'an sendiri justru menyatakan bahwa keragaman itu justru harus menjadi motivator mereka untuk saling berlomba mencapai kebaikan lewat amal shaleh. Pengertian ini sejalan dengan penafsiran Ibn Umar al-Zamakhsyari (1074-1143), salah satu tokoh tafsir klasik Muktazilah. Menurutnya, ayat-ayat di atas merujuk pada kiblat-kiblat yang berbeda yang diambil ketika berdoa dalam agama-agama lain dan tantangan untuk berlomba dalam kebajikan yang dimaksudkan adalah dengan agama lain (bukan dengan sesama orang Islam).[74]

---

[73] Abul Kalam Azad, *Tarjuman Al-Qur'an*, ed. Trans. Inggris Syed Abdul Latif (Hyderabad: Syed Abdul Latif for Qur'anic and Other Cultural Studies, 1962). 157.

[74] Zamakhshari, *Al-Kashshâf `an Haqâiq Ghawâmid Al-Tanzîl.* I, 205.

Beberapa mufassir klasik, seperti Ibn Jarir al-Thabari (839-923) dan Fakhr al-Din al-Razi (11500-1210), sebenarnya juga menunjukkan adanya keragaman agama dari ayat-ayat di atas. Menurut al-Razi, dengan mengutip Hasan Basri (642-728), istilah *wijhah* dalam ayat tersebut merujuk pada *syir`ah* dan *minhaj.* Ini berarti bahwa Tuhan memang sengaja memberikan syareat yang berbeda kepada manusia dan fenomena variasi syareat ini mempunyai tujuannya sendiri. Secara jelas ia menyatakan, "Tidak diragukan bahwa syareat (agama-agama) memang berbeda sebagaimana manusia juga berbeda sesuai dengan kepribadian masing-masing".[75]

Sementara itu, Ibn Jarir al-Thabari (839-923) menyatakan bahwa ayat tersebut menunjukkan adanya perintah untuk bersegera mendekatkan diri kepada Tuhan dengan melakukan amal kebajikan sesuai dengan ketentuan Kitab Suci yang telah diturunkan, yang setiap kaum berbeda syariatnya.[76]

Akan tetapi, keduanya menyatakan bahwa ayat tersebut menunjuk pada pada waktu sebelum Islam, bukan setelah kedatagan Islam. Maksudnya, konsep keragaman agama dalam ayat tersebut bukan diperuntukkan pada masa Islam melainkan pada masa sebelum datangnya Islam. Sebab, syareat-syareat atau agama-agama tersebut secara otomatis terkoreksi (batal) setelah datangnya Islam. Secara lebih jelas, Ibn Jarir al-Thabari menyatakan sebagai berikut,

> Yang dirujuk di sini (QS. al-Maidah, 48) adalah semua Nabi beserta kaumnya yang mendahului Nabi kita, Muhammad SAW. Namun, yang dituju adalah Nabi kita. Tujuannya untuk menyampaikan kisah nabi-nabi yang mendahului beliau beserta kaumnya.… Hal ini dapat terjadi karena telah menjadi kebiasaan di kalangan bangsa Arab saat itu bahwa ketika membicarakan seseorang yang tidak hadir, sementara ada kehadiran orang lain yang punya hubungan dengan orang tersebut, maka orang yang hadir itulah (agama-agama selain Islam saat ini) yang menjadi fokus pembicaraan.[77]

---

[75] Al-Razi, *Al-Tafsîr Al-Kabîr*. IV, 145.

[76] Thabari, *Al-Bayân `an Ta'wîl Al-Qur'an*. VI, 272.

[77] Thabari. VI, 272.

Esack menolak pandangan kedua ahli tafsir tersebut dan menyatakan bahwa yang dimaksud dalam ayat tersebut bukan kondisi umat masa lalu melainkan konteks saat ini, setelah kedatangan Islam. Hal itu tampak pada beberapa kenyataan. *Pertama*, seluruh bahasan al-Qur'an tentang masalah ini, termasuk kalimat-kalimat awal dari QS. al-Maidah, 48 dan sesudahnya, menunjuk pada peran Nabi sebagai penengah dalam komunitas aktual saat itu. Konteksnya jelas, komunitas agama lain yang hidup berdampingan dengan kaum muslim di Madinah. Jika yang dituju adalah konteks masa lalu, sebelum Nabi, lalu apa gunanya Nabi diharapkan menjadi penengah atas konflik yang terjadi di antara mereka saat itu?

Kedua, dalam ayat tersebut diberitahukan tentang perbedaan-perbedaan yang ada di antara Islam dengan umat agama lain. Jika ayat ini mengacu pada komunitas pra-Muhammad SAW yang syareat mereka di akui sah, murni dan ditetapkan Tuhan hanya untuk periode tertentu, maka tidak ada masalah jika komunitas Nabi Muhammad berbeda dengan mereka. Juga tidak ada perlunya informasi tentang perbedaan-perbedaan yang diberitahukan. Untuk apa harus menginformasikan perbedaan masa-masa yang sudah lewat denga masa sekarang?

Ketiga, ayat ini menuntut adanya respon berupa saling berlomba dalam kebaikan. Mengingat bahwa setiap kompetisi hanya dapat dilakukan oleh komunitas-komunitas yang mengalami situasi yang sama, maka mitra umat Islam saat itu pasti adalah pemeluk agama lain yang hidup berdampingan dengan mereka. Tuhan pasti tidak menyuruh umat Islam berkompetisi dengan umat-umat Nabi terdahulu yang sudah punah.

Berdasarkan pengertian makna teks dan konteks ayat tersebut, menurut Esack, tidak ada alternatif lain bagi kita kecuali menyatakan bahwa syareat-syareat yang disebutkan dalam ayat di atas adalah agama-agama selain Islam yang ada saat ini. Al-Qur'an mengakui eksistensi agama-agama tersebut untuk selanjutnya menantang para pemeluknya menjadikan perbedaan tersebut sebagai sarana untuk berkompetisi dalam kebaikan.[78]

Selanjutnya, mengingat bahwa kompetisi dalam kebajikan adalah antara komunitas (agama) yang berbeda, bukan hanya sesama umat Islam, maka menurut Esack ada beberapa implikasi yang muncul.

[78] Esack, *Qur'an, Liberation, and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*. 168-170.

1. Kebajikan yang diakui dan diberi penghargaan (pahala) bukanlah monopoli salah satu peserta lomba, sebagaimana firman Tuhan; "…..*yang paling mulia diantara kamu adalah yang paling bertakwa* (QS. al-Hujurat, 13).
2. Juri agung, yaitu Allah SWT, pasti berada di atas kepentingan sempit para peserta lomba.
3. Tidak ada alasan bagi peserta lomba untuk merasa lebih percaya diri dengan mengklaim bahwa dirinya lebih dekat atau lebih disayang oleh juri.
4. Hasil dari kompetisi yang adil dan sportif tidak akan diketahui sebelum perlombaan berakhir.[79]

Walhasil, respon atas adanya keragaman agama adalah perintah untuk melakukan kompetisi kebajikan (*fastabiq al-khairat*). Al-Qur'an menggunakan bentuk jamak, plural, yaitu *khairat*. Menurut Issa J. Boullata (1929-2019), hal ini dapat mengandung arti bahwa kebaikan yang dimaksud tidak hanya satu melainkan berbagai bentuk kebaikan, termasuk di dalamnya adalah kebenaran agama. Untuk meraihnya, setiap umat beragama harus berkompetisi secara wajar dan terhormat. Inilah sebenarnya yang menjadi *elan vital* al-Qur'an tentang kehidupan beragama.[80]

D. KERJASAMA ANTAR UMAT BERAGAMA.

Kerjasama antar umat beragama adalah pembahasan lebih lebih lanjut dari kajian tentang keragaman agama. Menurut Esack, adalah fakta bahwa di banyak daerah ditemui umat beragama yang berbeda dapat hidup secara damai. Akan tetapi, hal itu bukan berarti secara otomotis menunjukkan bahwa mereka mempunyai sikap pluralis atau mengakui adanya keragaman agama. Kebanyakan umat beragama, tidak terkecuali Islam, tetap tidak menanggalkan rasa superiotas agamanya sendiri dan menolak segala bentuk penyelamatan yang tidak berafiliasi pada agama mereka. Artinya, mereka menafikan kemanusiaan penganut agama lain meski telah lama hidup berdampingan bersama umat agama lain.

[79] Esack.

[80] Ismatu Ropi, "Wacana Inklusif Ahl Al-Kitab," *Paramadina* 1, no. 2 (1999): 88–101.

Kenyataan tersebut juga terjadi di Afrika Selatan tempat Esack hidup dan berjuang. Menurut Esack, interaksi yang terjadi antara umat Islam dengan penganut agama lain tidak mengindikasikan bahwa hal itu berdasarkan atas ajaran al-Qur'an, sehingga pada gilirannya mendatangkan ketegangan dan perdebatan teologis di antara kaum muslim sendiri, terutama era penentangan terhadap rezim apartheid. Pada awalnya, ketegangan terjadi antara dua kelompok ekspresi keagamaan, yaitu kelompok akomodasionis dan liberasionis, terkait dengan dua peran teologi dalam konteks penindasan. Peran yang dimaksud adalah, *pertama*, menyangga struktur dan lembaga para penindas, atau *kedua,* menjalankan fungsi teologi dalam kaitannya dengan perjuangan pembebasan demi keadilan.[81]

Teologi akomodasi lebih menfokuskan diri pada masalah konversi agama dan keselamatan pribadi tanpa memperdulikan realita bahwa struktus sosio ekonomi ikut andil dalam membentuk nilai-nilai pribadi. Konsekuensinya, teologi akomodasinya dapat memberi peluang makin maraknya perilaku *status quo* yang rasis, kapitalis dan totalianis. Lebih jauh, dengan sikapnya itu teologi akomodasionis berarti ikut memberkahi ketidakadilan, mendukung kehendak penguasa dan mereduksi kemelaratan menjadi kepasifan, kepatuhan dan apatisme.

Kelompok ini, yang termanifestasikan dalam organisasi-organisasi keagamaan seperti *Majlis al-Ulama* dan *Muslim Judicial Council* (Dewan Pengadilan Muslim) memilih berkolaborasi dengan pemerintah dan menolak ajakan untuk menentang apartheid dengan alasan menghindari fitnah (kekacauan). Secara lebih jauh mereka mengajukan argumen klise,

> Pernahkah pemerintah melarang kita menyembah Allah? Pernahkah pemerintah menutup atau memerintahkan pembongkaran masjid di wilayah kulit putih? Bila pemerintah memerintahkan kita untuk meninggalkan kepercayaan pendahulu kita, kaum ulama pastilah yang pertama mendesak kita untuk melawan, sekalipun sampai mati.[82]

---

[81] Esack, *Qur'an, Liberation, and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*. 7.

[82] Esack. 31.

Bagi kelompok akomodasionis, menentang sistem apartheid berarti memasuki wilayah politik yang profan dan memposisikan agama di wilayah tersebut. Sebaliknya, dengan tidak menentang sistem apartheid berarti tetap menempatkan agama dalam kesakralannya. Agama dalam pandangan mereka lebih terkait dengan persoalan ibadah salat, adzan, dan berdakwah yang lepas dari persoalan sosial kemasyarakatan seperti penindasan dan kemiskinan.[83] Milton Rokeach (1918-1988) menggambarkan kondisi kelompok ini sebagai berikut:

> "Gambaran umum memperlihatkan bahwa orang-orang konservatif itu mementingkan agama, ingin mempertahankan *status quo* dan tak bersimpati pada penderitaan kulit hitam dan kaum miskin. Jika disatukan semuanya, data tersebut menyodorkan potret tentang orang religius sebagai orang yang berasyik-masyuk dengan keselamatan diri sendiri, berorientasi pada akhirat, disertai ketidakpedulian atau pembenaran diam-diam atas sistem sosial yang mengekalkan perbedaan dan ketidakadilan sosial".[84]

Di sisi lain, kaum liberasionis yang berpijak pada teologi pembebasan mengupayakan praksis pembebasan dan penentangan terhadap rezim apartheid yang menindas demi terwujudnya keadilan yang komprehensif. Mereka memunculkan refleksi teologis yang berakar pada hal-hal tersebut untuk kemudian membentuk ulang praksis berdasarkan hasil refleksi. Di Afrika Selatan, kelompok ini terwujud dalam diri sejumlah individu dan organisasi keagaamaan yang merasa berdosa jika berdiam diri melihat penindasan, eksploitasi dan kemiskinan. Mereka berupaya menemukan keterlibatan aktif Tuhan dalam sejarah yang menghendaki kemerdekaan dan keadilan bagi umat-Nya.[85]

Dalam fenomena seperti itulah, Esack melihat bahwa kerjasama antar umat beragama menjadi sesuatu yang tidak dapat dihindarkan,

---

[83] Farid Esack, *ON BEING A MUSLIM Finding a Religious Path in the World Today* (Oxford: Oneworld, 2004). 137.

[84] John Stot, *Issues Facing Christians Today: A Major Appraisal of Contemporary Social and Moral Question* (Hants: Marshalls, Morgan, and Scott, 1984). 8.

[85] Esack, *Qur'an, Liberation, and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*. 8.

bahkan suatu keharusan. Dalam pandangan Esack, bersatunya kaum yang tertindas di Afrika Selatan yang terdiri atas umat Islam, Kristen, Yahudi dan penganut agama lain, akan memudahkan hapusnya rezim apartheid dan ketidakadilan. Karena itu, Esack merasa perlu untuk menggali kembali konsep-konsep al-Qur'an tentang keragaman agama dan kerjasama antar umat beragama dalam upaya memberi landasan yang kokoh bagi terwujudnya koeksistensi keagamaan yang sejati. Esack ingin menunjukkan bahwa adalah sangat mungkin untuk tetap beriman kepada al-Qur'an sekaligus menjalin kerjasama dengan umat beragama lain dalam upaya memperjuangkan tatanan kehidupan yang adil.[86]

Untuk tujuan tersebut, Esack memfokuskan dua hal: (1) mendefinisikan ulang tentang afinitas dengan agama lain demi perjuangan; (2) mengkaji kisah perjalanan kaum muslim awal ke Abysina dan paradigma eksodus Musa bersama Bani Israil dari Mesir demi menghindari penindasan Fir`aun.

1. Prinsip Kawan dan Lawan.

Siapa kawan kita? Siapa lawan umat Islam? Konsep Esack tentang kawan dan lawan berdasarkan atas ajaran afinitas (*wilâyah*) dengan umat agama lain. Sebagian ulama klasik dan umat Islam Afrika Selatan menolak kerjasama dengan umat agama lain berdasarkan ayat bahwa al-Qur'an melarang hubungan tersebut. Ayat-ayat yang menjadi rujukan, antara lain, adalah QS. al-Maidah, 51.

> *Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu menjadikan Yahudi dan Nasrani menjadi pemimpin-pemimpin(mu) (*auliyâ'*); sebagian mereka adalah pemimpin bagi sebagian yang lain. Siapa di antara kamu mengambil mereka sebagai pemimpin, maka sesungguhnya orang itu termasuk golongan mereka. Sesungguhnya Allah tidak memberi petunjuk kepada orang-orang yang zalim* (QS. al-Maidah, 51).

[86] Esack. 14.

Abdullah Yusuf Ali (1872-1953) menerjemahkan kata *auliya'* (*wilayah*) dalam ayat tersebut dengan *friend and protectors*, teman dan pelindung.[87] Sementara itu, Esack dengan mendasarkan diri pada konteks *asbâb al-nuzûl*-nya memaknakan kata *wilayah* dalam tiga hal: (1) kedekatan ikatan personal, 2) perjanjian yang mencirikan hubungan antarsuku di Arab atau hubungan antara individu dengan suku lain, 3) ikatan kepercayan pada Tuhan. Makna-makna tersebut dalam penerapannya di bidang sosiopolitik dan agama dapat berarti kolaborasi dan solidaritas. Kolaborasi berarti seseorang bekerja sama dengan orang lain. Dalam konteks Afrika Selatan, kata ini bermakna bahwa seseorang dari kaum tertindas bersedia ikut dalam struktur sosiopolitik para penindas. Adapun solidaritas didefinisikan sebagai kualitas pada sebuah komunitas yang disatukan secara sempurna oleh alasan tertentu, terutama karena kepentingan, simpati dan aspirasi. Solidaritas adalah gambaran hubungan antar komponen yang berbeda dalam perjuangan yang sama, pembebasan demi keadilan.[88]

Ibn Katsir (1300-1373), ketika mengomentari ayat di atas menyatakan bahwa ayat itu berarti larangan bagi umat Islam untuk melakukan hubungan dengan Yahudi dan Nasrani atau mengambil mereka sebagai pemimpin (*wilâyah*).[89] Jalal al-Din al-Suyuthi (1445-1505)[90] dan Abu Hasan al-Naisaburi (w. 1046) juga memberikan pemahaman yang senada.[91] Menurut keduanya, kerjasama umat Islam dengan nonmuslim hanya dapat dilakukan dalam masalah kecil dan terbatas, tidak termasuk *wilayah*. Bahasan *wilayah* masuk ranah politik bahkan teologis dan masalah ini sudah diatur secara tegas oleh al-Qur'an, yaitu bahwa muslim tidak boleh menjalin kerjasama dengan non-muslim. Masing-masing mengatur kehidupannya sendiri.

---

[87] Abdullah Yusuf Ali, *The Holy Qur'an: Translation and Commentary* (Maryland: Amana Corp, 1983). 259.

[88] Esack, *Qur'an, Liberation, and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*. 183.

[89] Abu Fida Ibn Kathir, *Tafsir Al-Qur'an Al-Adzim* (Jeddah: al-Haramain, n.d.). 322.

[90] Jalal al-Din Suyuti, *Lubab Al-Nuqul Fi Asbab Al-Nuzul* (Beirut: Dar al-Ihya, 1980). 236.

[91] Abu Hasan Naisaburi, *Asbab Al-Nuzul* (Beirut: Dar al-Fikr, 1988). 307.

Pendapat yang agak berbeda disampaikan oleh Abdullah Yusuf Ali (1872-1953). Menurutnya, ayat di atas memang menunjukkan larangan terhadap umat Islam untuk melakukan kerjasama dengan Yahudi dan Nasrani. Akan tetapi, larangan tersebut tidak bersifat mutlak melainkan terbatas pada orang-orang Yahudi dan Nasrani yang memusuhi dan menyerang Islam. Larangan seperti ini memang beralasan, karena saat itu masyarakat muslim memang sedang menghadapi serangan Yahudi dan Nasrani. Sebagaimana dinyatakan dalam ayat berikutnya, jika dua bangsa sedang dalam keadaan perang, maka warga suatu bangsa yang mencari persahabatan dengan pihak musuh harus diperlakukan sebagai musuh. Inilah maksud sebenarnya ayat ini.[92]

Esack menolak pendapat al-Suyuthi (1445-1505) dan al-Naisaburi (w. 1046) di atas. Menurut Esack, banar bahwa ayat ini secara tekstual tidak mengizinkan afinitas (*wilâyah*) dengan umat agama lain, dalam hal ini Yahudi dan Nasrani. Akan tetapi, kita tidak bisa berhenti di sini melainkan harus melihat lebih jauh ayat-ayat yang terkait secara keseluruhan dan konteks turunnya ayat. Ditempat lain, larangan ini juga ditujukan pada orang-orang munafiq (QS. al-Nisa, 89), orang yang mengejek *din*-mu (QS. al-Maidah, 57), orang yang memerangi kamu karena *din*-mu dan mengusir kamu dari negerimu (QS. al-Mumtahanah, 13). Artinya, larangan-larangan tersebut adalah karena adanya sikap-sikap atau tindakan tertentu yang merugikan umat Islam, sehingga jika sikap-sikap tersebut tidak ditemukan berarti kontekstualisasinya adalah tidak dilarang.[93] Pernyataan Esack ini mendapat penguatan dari ayat lain yang mengizinkan hubungan intim dengan kaum lain (*ahl al-kitâb*) atau ikut makan makanan mereka bahkan melakukan hubungan pernikahan (QS. al-Maidah, 5). Halalnya makanan *ahli kitab* dan halalnya perempuan *ahli kitab* dinikahi umat Islam merupakan indikator yang jelas dari tidak terlarangnya melakukan persahabatan dan kekerabatan antar komunitas yang berlainan agama, lebih-lebih dalam upaya menegakkan keadilan.

Selain itu, adalah fakta bahwa dalam sejarah Islam terdapat kisah kaum muslim yang mencari suaka dan perlindungan kepada umat Nasrani

---

[92] Ali, *The Holy Qur'an: Translation and Commentary*. 259.

[93] Esack, *Qur'an, Liberation, and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*. 181.

di Abysina pada tahun kelima kenabian Muhammad SAW. Di sana mereka terlindungi dari bahaya kemurtadan dan penganiayaan. Juga, sejarah kaum muslim awal di bawah kepemimpinan Nabi Muhammad membuat perjanjian politik dan pertahanan bersama kaum lain, terutama pada era awal kehidupan di Madinah.[94]

Berdasarkan semua uraian dan kenyataan di atas, menurut Esack, dapat disimpulkan bahwa larangan al-Qur'an untuk mengambil *wilayah* dengan umat agama lain adalah menyangkut kolaborasi dengan pihak yang berlaku zalim, bukan pihak yang tertindas dan dieksploitasi. Hal ini didukung oleh makna tekstual dan konteks yang melingkupi ayat pelarangan *wilayah* tersebut. Dari aspek konteks pewahyuan, apapun kejadian yang menyebabkan turunnya ayat, jelas bahwa pelarangan *wilâyah* dengan penganut agama lain berlaku pada kondisi-kondisi permusuhan, perang, dan ancaman fisik terhadap kaum beriman. Sementara itu, dari aspek makna tekstual, yang dibicarakan ayat ini bukan masalah doctrinal. Sebaliknya, dalam surah ini dan di beberapa tempat lain (QS. Ali Imran, 22-25 dan 118-120; al-Maidah, 57; al-Mumtahanah, 8-9) pelarangan *wilayah* senantiasa didahului oleh pengakuan atas keanekaragaman agama.[95]

Meski demikian, Esack tidak mau gegabah dalam masalah hubungan dan kerjasama antar umat beragama ini. Dengan berpegang pada rambu-rambu yang diberikan ayat-ayat lain, Esack memberikan persyaratan-persyaratan mutlak yang harus diperhatikan dalam pelaksanaan kerjasama antara umat Islam dengan non-muslim, baik untuk kepentingan internal maupun aspek eksternal. Untuk kepentingan internal umat Islam, Esack mempersyaratkan dua hal.

a. Bahwa kerjasama yang dilakukan dengan non-muslim tidak boleh sampai harus meninggalkan orang-orang mukmin sendiri (QS. Ali Imran, 28). Artinya, kerjasama tersebut diperbolehkan jika basis pokok inspirasi dan dukungannya adalah kaum mukmin.

b. Bahwa kerjasama dengan non-muslim dapat dilakukan jika hal itu dapat memberikan perlindungan jangka panjang terhadap Islam. Menurut Esack, hampir semua tokoh Islam di Afrika Selatan sepakat

[94] Abdul Malik Ibn Hisham, *Sirah Rasulillah* (Cairo, n.d.). II, 146.

[95] Esack, *Qur'an, Liberation, and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*. 184-6.

bahwa kerjasama dengan ahli kitab atau bahkan dengan atheis adalah boleh untuk tujuan pembelaan diri atau demi keamanan.[96]

Untuk poin terakhir, tujuan pembelaan diri atau demi keamanan. Pembelaan diri siapa? Keamanan siapa? Menurut Esack, hal ini harus dilihat secara ketat. Sebab, mereka yang melakukan kerjasama dengan non-muslim dalam hal ini adalah rezim apartheid di Afrika Selatan, tidak sedikit yang melakukannya karena kepentingan keamanan pribadinya atau kepentingan finansialnya bukan kepentingan kaum tertindas yang dizalimi, seperti disinggung QS. al-Maidah, 51-52. Padahal, mereka yang tergabung untuk menentang penindasan oleh apartheid telah mengorbankan banyak sumber finansial yang dimiliki, mengesampingkan karier yang mapan, bersedia berlama-lama dalam tahanan, berhadapan dengan gas air mata, peluru dan bahkan kematian.

Selain itu, ada juga yang bekerjasama dengan non-muslim demi kekuasaan dan kejayaan. Jenis kekuasaan yang dicari orang-orang ini adalah berciri politis, social dan ekonomis: suatu kekuatan yang mewarnai struktur social patriarkis dan kesukuan dari peganisme pra-Islam. Padahal, Nabi memberi contoh dengan berusaha keras keluar dari sistem kekuasaan seperti itu, karena sistem seperti itu akan menghalangi ajaran Islam. Jenis kekuasaan yang ingin dihindari Nabi adalah sesuatu yang dapat dikooptasi oleh kekuasaan agar mereka mendapat kepercayaan rakyat sementara ancaman hegemoni mereka ternetralkan.[97]

Sementara itu, berkaitan dengan pihak-pihak yang akan diajak kerjasama oleh umat Islam, Esack mematok kriteria-kriteria sebagai berikut:

a. Bahwa pihak non-muslim yang diajak kerjasama adalah pihak-pihak yang telah terikat perjanjian damai dengan umat Islam atau tidak menunjukkan permusuhan terhadap Islam (QS. al-Nisa', 90; al-Mumtahanah, 8). Menurut Esack, dengan mengutip Fakhr al-Din al-Razi (1150-1210), QS. al-Nisa, 90 berkaitan dengan kondisi orang-orang Islam yang kesulitan ikut hijrah bersama Nabi, sehingga mereka

[96] Esack.

[97] Esack. 191.

mencari suaka kepada kaum lain yang terikat perjanjian damai dengan umat Islam. Teks ini memperbolehkan sekelompok umat Islam berhubungan dengan umat lain, bukan lantaran kesamaan identitas agama, tetapi semata karena mereka mempunyai hubungan politis dengan masyarakat Islam. Artinya, hubungan antar umat beragama yang mereka lakukan lebih karena factor sosio-politik, bukan masalah doktrin.[98]

b. Pihak lain yang diajak kerjasama bukan pihak-pihak yang membuat agama Islam menjadi bahan ejekan dan mempermainkan tanda-tanda kebesaran Tuhan (QS. al-Maidah, 57; al-Nisa', 140). Menurut Esack, kejadian-kejadian di seputar turunnya ayat-ayat ini merujuk pada orang-orang yang mengejek agama Islam dan mengolok-olok ayat-ayat Tuhan, baik secara verbal maupun pengabaian kehidupan beragama. Al-Qur'an sangat mencela praktek-praktek penghinaan seperti itu dan melarang umat Islam melakukan hal serupa kepada orang lain, karena hal itu bertentangan dengan tujuan dan semangat dari sebuah agama, yaitu tranformasi kehidupan masyarakat. Lebih dari itu, sikap saling ejek menunjukkan penolakan atau ketidakmampuan untuk hidup berdampingan dengan umat agama lain.[99]

Dalam konteks Afrika Selatan, menurut Esack, pengejekan agama seperti itu banyak dilakukan oleh kelompok-kelompok dari kalangan akomodasionis. Organisasi keagamaan seperti *Christ for All Nations* (CAN) dari Kristen dan *International Islamic Propagation Centre* (IIPC) yang pimpinan Ahmed Deedat (1918-2005), kerap menunjukkan pengutukan terhadap keyakinan agama lain. Bersamaan dengan itu, Deedat dan IIPC-nya di Durban justru menunjukkan dukungan publiknya pada pemerintah Kwazulu dan pemimpinnya, Mangosuthu Gatsha Buthelezi (l. 1928). Dukungan ini diberikan setelah kelompok-kelompok Islam progresif menentang kolaborasi dengan seluruh struktur apartheid.[100]

[98] Esack. 187.

[99] Esack.

[100] Esack. 189.

Rezim apartheid sendiri, meski secara formal sering menunjukkan penghormatan pada agama, perilaku mereka sesungguhnya juga tidak kalah dalam soal merendahkan agama. Yaitu, ketika menolak keimanan kepada Tuhan dikaitkan dengan persaudaraan umat umat. Front Demokrasi Bersatu (UDF) mengambarkan perilaku kaum apartheid dengan kata-kata berikut.

> Kenapa masjid-masjid kita tetap utuh ketika mereka membolduser Distrik Enam dan Vrededorp? Kenapa mereka justru menawarkan tempat-tempat untuk pemakaman pada kita? Kenapa mereka memperbolehkan kita memasang pengeras suara untuk adzan? Karena mereka tahu pasti bahwa panggilan adzan kita bukan lagi panggilan untuk perjuangan seperti pada masa Nabi; masjid-masjid kita bukan lagi menjadi pusat untuk merencanakan perjuangan menentang kezaliman, dan makam-makam kita bukan lagi kuburan para martir perang keadilan! Bagaimanapun, jika mereka menawarkan kebebasan beradzan pada kita, itu sesungguhnya adalah kebebasan untuk matinya perjuangan. Semua itu sesungguhnya dimaksudkan untuk mengubur dinamika Islamnya Nabi Muhammad.[101]

c. Pihak lain yang diajak kerjasama bukan orang yang mengingkari kebenaran. Rezim apartheid telah memaksakan system pemisahan ras dan menyangkal kebenaran persamaan derajat manusia. Kebenaran ini meski tidak bersifat dogma tetapi mempunyai implikasi jelas dalam kehidupan masyarakat tertindas dan memecah belah.[102]
d. Pihak lain yang diajak kerjasama bukan orang-orang memerangi dan mengusir umat Islam. *Orang-orang yang memerangi kamu karena agama dan mengusir kamu dari negerimu, dan membantu (orang lain) untuk mengusirmu, Allah melarangmu menjadikan mereka sebagai sahabatmu*, (QS. al-Mumtahanah, 9). Ayat ini berkaitan dengan kaum muslim awal yang terpaksa pindah dari Makkah karena adanya penghinaan dan penindasan sistematis. Dalam konteks Afrika Selatan, rezim apartheid juga telah melakukan tindakan yang sama. Berdasarkan Akta Wilayah Kelompok dan di bawah mata

[101] Esack.

[102] Esack.

para pendoa di Gereja Reformasi Belanda, rezim apartheid mengusir jutaan warga dari tanah kelahirannya. Hukum ini telah menyebabkan penduduk kehilangan tanah dan tampat tinggal yang telah dihuni nenak moyang mereka selama berabad-abad. Karena itu, berdasarkan ayat ini, menurut Esack, kita tidak boleh bekerja sama dengan rezim apartheid. Lebih dari itu, kita juga tidak boleh bekerjasama dengan para kolaboratornya, yakni kelompok-kelompok yang ikut dan mendukung eksistensi rezim yang menindas, meski dari kalangan agama yang sama. Semua adalah lawan.[103]

Bagi Esack, siapa yang disebut *lawan* (orang lain) adalah semua pihak yang bekerja sama dalam struktur yang zalim (apartheid), walaupun berasal dari agama yang sama. Sebaliknya, *kawan* adalah mereka yang ikut serta dalam perjuangan demi keadilan, walau berbeda agama. Karena itu, Esack menolak menggunakan istilah "kafir" untuk menunjuk kaum tertindas dari agama lain dan menahan diri menggunakan istilah "muslim" untuk menunjuk orang-orang seagama yang berkolaborasi dengan rezim apartheid. Menurutnya, istilah "kafir" lebih berkaitan dengan perilaku, bukan afilitas agama, sehingga istilah kafir cocok ditujukan untuk rezim apartheid dan para pendukungnya, bukan orang yang secara formal tidak beragama Islam.[104]

2. Paradigma Eksodus.

Selain berdasarkan atas prinsip afinitas, Esack juga mendasarkan konsep kerjasamanya pada kisah eksodus Bani Israel dari Mesir bersama Nabi Musa. Dasar pilihan Esack ini berbeda dengan Abul Kalam Azad (1888-1958). Abul Kalam Azzad yang juga mengupayakan solidaritas antar kelompok keagamaan di India untuk menentang kolonial Inggris, mengusung term *amar ma`ruf nahi munkar.* MenurutAzad, *ma`ruf* adalah sesuatu yang diterima secara baik oleh semua orang meski berbeda agama (*common good*). Begitu pula sebaliknya, *munkar* adalah sesuatu yang ditolak oleh semua orang. Dengan mengidentifikasi kolonial Inggris sebagai yang munkar, yang ditolak oleh semua orang India dari kalangan agama apapun,

[103] Esack. 190.

[104] Esack. 201.

Azzad mengupayakan bersatunya seluruh rakyat India untuk menentang Inggris.[105]

Signifikansi kisah eksodus Musa dan Bani Israel di atas adalah komitmen Tuhan pada kebebasan politik bagi manusia, terlepas dari soal keimanan mereka. Al-Qur'an sendiri menggambarkan Bani Israel yang dibela Nabi Musa adalah orang yang keras kepala dan kufur, bukan kaum yang beriman. Orang yang beriman di kalangan mereka hanya kelompok *dzurriyah* yang oleh para ahli tafsir klasik diartikan dengan "sebagian kecil",[106] "anak-anak mereka",[107] atau "beberapa pemuda".[108]

Lebih dari, mereka bahkan malah membuat patung sesembahan (QS. al-Baqarah, 51; Thaha, 85-97). Ketika berbicara dengan Nabi Musa, mereka menyebut Allah dengan "Tuhanmu" (QS. al-Baqarah, 61). Ketika diminta berperang untuk kemerdekaan mereka sendiri, mereka mengatakan, "Pergi dan berperanglah bersama Tuhanmu, dan kami akan duduk di sini" (QS. al-Maidah, 24). Mereka bahkan mengejek Musa, "Kami tidak akan beriman kepadamu sebelum kami bertatap muka dengan Allah" (QS. al-Baqarah, 55).

Meski terus menyangkap dan tidak mau beriman, mereka tetap diajak "masuk ke Baitul Maqdis dan makan makanan yang banyak" (QS. al-Baqarah, 58; al-A`raf, 161). Tuhan juga tetap membela mereka dengan mengutus Musa, karena mereka tertindas. Acuan *mustadh'afun* (tertindas) yang dialami Bani Israil akibat kesewenang-wenangan Fir'aun dan kelas aristocrat Mesir, menunjukkan perhatian dan kepedulian Tuhan pada kaum tertindas. Hal ini juga menunjukkan tentang adanya pembebasan bagi kaum yang tertindas (orang yang di zalimi), meski mereka tidak beriman kepada Tuhan dan para Nabi-Nya. Dasarnya adalah bahwa bahwa ketertindasan mereka harus diselamatkan lebih dahulu sebelum mengajarkan keimanan pada mereka.[109]

---

[105] Azad, *Tarjuman Al-Qur'an*. 175.

[106] Al-Razi, *Al-Tafsîr Al-Kabîr*. XVII, 150.

[107] Zamakhshari, *Al-Kashshâf `an Haqâiq Ghawâmid Al-Tanzîl*. II, 364.

[108] Ridha, *Tafsir Al-Manar*. XI, 469.

[109] Esack, *Qur'an, Liberation, and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*. 202.

Secara lebih rinci, ada beberapa tema dalam paradigma eksodus ini yang sangat signifikan bagi kerjasama antara umat beragama untuk pembebasan.[110]

1. Baik Tuhan maupun Nabi Musa tidak pernah meninggalkan Bani Israel sebelum mereka benar-benar meraih tanah yang dijanjikan, meski mereka sangat keras kepala. Sebagaimana diuraikan di atas, Bani Israel ini sangat keras kepala dan kafir. Meski demikian, pada orang-orang seperti itu, Tuhan justru melebihkannya dibanding kaum lainnya (QS. al-Baqarah, 47; al-Maidah, 20), lantaran penindasan yang mereka alami (QS. al-Baqarah, 49; al-A`raf, 137). Pada kaum yang tertindas ini, meski menyembah berhala, Tuhan menjanjikan karunia-Nya, menjadikan mereka sebagai pemimpin dan orang-orang yang mewarisi bumi (QS. al-Qashshash, 5). Artinya, solidaritas dan perhatian Tuhan tidak terbatas dan tidak pilih-pilih, beriman atau tidak. Yang dilihat adalah bahwa mereka tersisih, tertindas dan diperbudak.
2. Ada perbedaan yang jelas antara respon al-Qur'an terhadap kekufuran Bani Israel dengan kekufuran Fir'aun serta pengikutnya. Ketika berurusan dengan kekufuran Fir`an, al-Qur'an menyebutnya dengan keras, yaitu bahwa mereka akan menerima balasan karena menganggap dirinya tuhan yang berkuasa dan melakukan penindasan (QS. al-A`raf, 130). Sebaliknya, ketika berhubungan dengan Bani Israil, Nabi Musa justru disuruh untuk meminta, mengingatkan dan membujuk mereka, bukan memaksa atau mengutuk (QS. al-A`raf, 138-141; 160-165). Semua ini, menurut Esack, menunjukkan bahwa al-Qur'an memberikan perhatian sangat besar pada kaum tersisih dan tertindas. Dalam kondisi seperti itu yang penting adalah praksis liberatif, bukan afirmasi dogma. Seperti disampaikan Rasyid Ridla (1865-1935), "tidak ada kebenaran yang lebih besar daripada keadilan dan tidak ada kejahatan yang lebih berat dibanding tirani".[111]
3. Selama periode perbudakan, tanggung jawab kenabian Musa pada dasarnya adalah membentuk solidaritas dan bekerjasama dengan

[110] Farid Esack, "The Exodus Paradigm in the Qur'ān in the Light of Re-Interpretative Islamic Thought in South Africa," *Islamochristiana* 17 (1991): 83–97.

[111] Ridha, *Tafsir Al-Manar*. IV, 104.

Bani Israel, bukan untuk mendakwahi mereka. Tidak ada satupun ayat yang berkisah tentang Nabi Musa dan Bani Israel selama masa perbudakan di Mesir yang memberi kesan bahwa iman pada Tuhan adalah dogma yang penting dan signifikan. Sebaliknya, selama periode ini, tugas Nabi Musa justru membela mereka, bukan memberi dakwah. Tuntutan keimanan pada Bani Israel baru muncul setelah ada kebebasan dan setelah mereka mewarisi bumi (QS. al-A`raf, 129; Thaha, 82).

Berkaitan dengan hal ini, dalam konteks Afrika Selatan, menurut Esack, tugas pemikir Islam bukan menawarkan Islam kepada rakyat yang kelaparan dan tertindas seraya berteman dengan rezim apartheid yang zalim demi memperoleh izin untuk berdakwah. Pada kondisi seperti ini, tugas pemikir muslim adalah menegakkan *al-amin*, yakni keadilan dan kejujuran. Pembahasan tentang keimanan baru dapat dilakukan setelah penindasan dihilangkan dan keadilan ditegakkan, dan satu-satunya jalan ke sana adalah membela dan kerjasama dengan kaum tertindas, apapun afiliasi agamanya.[112]

4. Nabi Musa tidak menawarkan obat penawar bagi derita penindasan yang dialami kaumnya, melainkan bertindak dalam solidaritas bersama untuk meraih kemerdekaan mereka. Artinya, apa yang dimaksud sebagai pembelaan dan solidaritas terhadap kaum tertindas bukan sekedar memberi bantuan berdasarkan kemurahan hati, melainkan memberdayakan mereka sehingga mampu menjadi agen atas perubahan mereka sendiri.[113] Dalam tulisan lain dikatakan secara lebih jelas makna solidaritas ini.

> "Kita harus lebih dari sekedar memberi sepotong roti pada orang-orang kecil yang mengetuk pintu rumah kita…. Menjawab "Ya" pada mereka mungkin akan membuat hati kita tenteram, tetapi hal itu tidak menyelesaikan masalah. Kita melihat para penguasa dan pengusaha memberikan hartanya untuk derma dan

---

[112] Esack, *Qur'an, Liberation, and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*. 199.

[113] Farid Esack, "Three Islamic Strands in the South African Struggle for Justice," *Third World Quarterly* 10, no. 2 (1988): 473–98, https://doi.org/https://doi.org/10.1080/01436598808420068.

itu membuat mereka merasa tenang. Akan tetapi, tidak seorangpun bertanya dari mana mereka memperoleh uang sebanyak itu".

"Kita harus paham bahwa solidaritas terhadap kaum tertindas berarti memilih karakter politis yang menyerang struktur-struktur zalim dan menindas, dan pada saat yang sama mengambil aksi konkrit membantu mereka yang tertindas".[114]

Konsep-konsep yang disampaikan Esack diatas tidak berbeda dengan ide pembebasan Gustavo Gutierrez (l. 1928), tokoh pembebasan dari Amerika Selatan. Menurutnya, solidaritas kepada kaum miskin dan tertindas adalah proyek historis untuk pencarian cara-cara menjadi manusia, bukan sekedar bantuan yang tidak menyadarkan.[115]

5. Solidaritas dan kerjasama dengan kaum marginal dan tertindas tidak berarti menghilangkan kasih sayang Tuhan dalam misi para utusan-Nya. Ketika Tuhan mengutus Nabi Musa menemui Fir`aun, misinya bukan sekedar pembebasan Bani Israel melainkan juga penyadaran tentang ilusi kekuasaan dan keabadian Fir`aun yang memperbudak dirinya sendiri (QS. al-Syu`ara, 16-17; al-A`raf, 105). Artinya, berada dipihak yang tertindas bukan sekedar menentang penindas sebagai penindas tetapi sekaligus juga memberikan kesadaran pada penindas untuk membebaskan dirinya sendiri agar menjadi lebih manusiawi.[116] Dalam bahasa Gustavo (l. 1928), berpihak pada kaum miskin bukan kemudian menjadi eksklusif melainkan justru menjadi inklusif dan bahkan universal. Sedemikian, sehingga ketika pihak tertindas menjadi berdaya, maka tidak akan terjadi dendam kekejaman terhadap mantan penindas, karena yang diinginkan adalah kesederajatan dan kemanusiaan.[117]

[114] Farid Esack, *The Struggle: A Manual for Islamicists in the Midst of the South African Crucible* (Johannesburg: Call of Islam, 1988). 33.

[115] Rebecca S. Copp, *The Praxis of Suffering* (New York: Orbis Books, 1989). 61.

[116] Esack, "Three Islamic Strands in the South African Struggle for Justice."

[117] Copp, *The Praxis of Suffering*. 61.

Berdasarkan uraian dan argumen-argumen di atas, Esack berkesimpulan bahwa al-Qur'an sebenarnya tidak mencegah kaum Islam melakukan kerjasama dengan umat agama orang lain. Ayat-ayat yang seolah melarang hal itu, bila diteliti secara cermat tentang makna dan konteks historisnya, justru signifikan bagi konteks hermeneutika, keragaman beragama dan solidaritas antar umat beragama. Al-Qur'an justru mengarahkan pada solidaritas dan pembelaan kaum miskin dan tertindas, serta mendukung kerjasama dengan umat agama lain sepanjang hal itu dilakukan demi perjuangan menegakkan keadilan dan menumbangkan kezaliman [.]

BAB V

PENUTUP

Prinsip-prinsip hermeneutika yang dikembangkan Esack sangat khas. Meski mengelaborasi pemikiran Fazlur Rahman (1919-1988) dan M Arkoun (1928-2010), hermeneutika Esack sangat berbeda dan mempunyai nilai lebih dibanding yang lain. *Pertama*, hermeneutika Esack tidak hanya berusaha memahami sebuah teks, secara objektif maupun subjektif, melainkan lebih merupakan praksis. Inilah titik tekannya. Bagi Esack, yang terpenting dalam sebuah penafsiran bukan pada kuatnnya argumen atau analisisnya melainkan pada seberapa besar pemahaman dapat menggerakan masyarakat untuk melakukan perubahan. Seberapapun bagus sebuah wacana tetapi jika tidak mampu menggerakna perubahan berarti tidak berarti, nol. Dalam konteks ini, Esack tampak lebih dekat dengan Hasan Hanafi (l. 1935). *Kedua*, hermeneutika Esack bukan sekedar sebuah penafsiran spekulatif melainkan mengarah pada tujuan tertentu, yaitu perubahan ke arah terciptanya tatanan masyarakat yang berkeadilan. Dalam konteks Afrika Selatan, hermeneutika Esack berpihak pada kaum lemah dan tertindas, tanpa melihat perbedaan ras, suku dan agama, untuk bersama-sama melawan dominasi dan kekejaman rezim aparthed. Karena itu, kunci-kunci hermeneutika yang disodorkannya: *taqwa*, *tauhid*, *nas*, *mustadl`afin*, *keadilan* dan *jihad*, adalah khas Afrika Selatan yang tertindas dan menentang kekuasaan apartheid yang rasis.

Tentang relasi antar umat beragama, Esack tidak hanya mendasarkan atas kepentingan sosiologis melainkan teologis. Menurutnya, al-Qur'an secara eksplisit maupun implisit menghargai dan menerima eksistensi agama lain, sehingga relasi antar umat beragama dan kerja sama umat Islam dengan penganut agama lain harus berdasarkan atas kesadaran teologis tersebut. Yaitu, bahwa mereka termasuk orang-orang yang diterima eksistensinya oleh al-Qur'an, bukan sekedar basi-basi dan karena kebutuhan praktis. Inilah perbedaan dan kelebihan Esack dibanding pemikir lainnya, yaitu bahwa dia dapat mendukung gagasannya dengan basis-basis teologis rasional.

Meski demikian, Esack juga tidak gegabah atau lebih mendahulukan praksis, meski itu penting. Karena itu, dalam soal relasi antar umat negara dan kerjasama antara umat Islam dan non-muslim, Esack mematok persyaratan yang ketat baik berkaitan dengan kepentingan internal

maupun eksternal. Kepentingan internal yang dimaksud adalah bahwa kerjasama tersebut: (1) tidak boleh sampai meninggalkan umat Islam sendiri, (2) bahwa kerjasama tersebut harus memberikan perlindungan jangka panjang terhadap Islam. Adapun yang berkaitan dengan pihak luar: (1) mereka telah terikat perjanjian damai atau tidak menunjukkan permusuhan terhadap Islam, (2) mereka bukan pihak-pihak yang membuat agama menjadi bahan ejekan, (3) mereka bukan orang atau komunitas yang mengingkari kebenaran, (4) mereka bukan orang atau komunitas yang membantu pihak-pihak yang mengusir umat Islam.

Selain berdasarkan atas penafsirannya terhadap ayat-ayat al-Qur'an, Esack juga mengkaitkan pemikiran relasi antar umat beragama dan kerjasama umat beragama dengan kondisi masyarakat di Afrika Serlatan. Menurut Esack, mayoritas pemikiran umat Islam di sana bersifat eksklusif, sehingga mereka tidak mau terbuka dan tidak mau berjuang bersama penganut agama lain demi menegakkan keadilan yang itu justru merupakan visi penting Islam. Jikapun ada kebersamaan biasanya adalah kebersamaan semu yang tidak meninggalkan kecurigaan. Kondisi ini tanpa disadari justru malah melanggengkan penindasan, ketidakadilan, sewenang-wenangan dan sejenisnya, yang semua itu sangat bertentangan dengan watak Islam. Mereka butuh tafsir inklusif demi harkat kemanusiaan yang berkeadilan [.]

DAFTAR PUSTAKA

Abdullah, M Amin. *Studi Agama: Normativitas Atau Historisitas?* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1994.

Abidin, Ahmad Zainal. "EPISTEMOLOGI TAFSIR AL-QURAN FARID ESACK." *Jurnal THEOLOGIA* 24, no. 1 (March 2, 2016): 5–36. https://doi.org/10.21580/teo.2013.24.1.314.

Al-Razi, Fakhr al-Din. *Al-Tafsîr Al-Kabîr*. Beirut: Dar al-Hilal, 1976.

Al-Usiy, Ali. "Metode Penafsiran Al-Qur'an: Sebuah Tinjauan Awal." *Jurnal Al-Hikmah* 4 (1992): 5–26.

Ali, Abdullah Yusuf. *The Holy Qur'an: Translation and Commentary*. Maryland: Amana Corp, 1983.

Arkoun, Mohammad. *Rethinking Islam Today*. Washington: Centre for Contemporary Arab Studies, 1987.

———. *The Concept of Revelation: From the People of the Book to the Societies of the Book*. Claremont: Claremont Graduate Schol, 1987.

Asad, M. *The Massage of the Quran*. Gibraltar: Dar al-Andalus, 1980.

———. *This Law of Ours*. Gibraltar: Dar al-Andalus, 1982.

Asnani, Mahdi. "MAKNA IMAN ISLAM DAN KUFR MENURUT FARID ESACK DAN KONTEKSTUALISASINYA PADA CIVIL SOCIETY." *An-Nas Jurnal Humaniora* 2, no. 2 (2018): 275–86.

Ayoub, Mahmoud M. "Roots of Muslim-Christian Conflict." *The Muslim World* 79, no. 1 (1989): 25–45. https://doi.org/https://doi.org/10.1111/j.1478-1913.1989.tb02833.x.

Azad, Abul Kalam. *Tarjuman Al-Qur'an*. Edited by Trans. Inggris Syed Abdul Latif. Hyderabad: Syed Abdul Latif for Qur'anic and Other Cultural Studies, 1962.

Azizy, Ahmad Qodri Abdillah. "Al-Qur'an Dan Pluralisme Agama." *Profetika: Jurnal Studi Islam* 1, no. 1 (1999): 16–29.

Baidlawi, Zakiyuddin. "Hermeneutika Pembebasan Al-Qur'an: Perspektif Farid Esack." In *Studi Al-Qur'an Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*, edited by Abdul Mustaqim & Sahiron Syamsuddin. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002.

Bertens, K. *Filsafat Barat Kontemporer Inggris-Jerman*. Jakarta: Gramedia, 2002.

Bleicher, Josef, ed. *Contemporary Hermeneutics*. London: Routledge and Paul Kegan, 1980.

Buckley, James J. "The Hermeneutical Deadlock Between Revelationalists, Textualists, and Functionalists." *Modern Theology* 6, no. 4 (1990): 325–39. https://doi.org/10.1111/j.1468-0025.1990.tb00227.x.

Bukhari, Ibn Ismail. *Sahih Al-Bukhari*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1996.

Christopher Rowland, Mark Corner. *Liberating Exegesis: The Chalengge of Liberation Theology to Biblical Studies*. London: Cambridge University Press (CUP), 1990.

Copp, Rebecca S. *The Praxis of Suffering*. New York: Orbis Books, 1989.

Religion Facts. “Daftar Populasi Agama Di Afrika Selatan,” 2021. https://www.religion-facts.com/id/35.

Dagut, Simon. “PROFILE OF FARID ESACK.” Helen Suzman Fondation, 2000. https://hsf.org.za/publications/focus/issue-17-first-quarter-2000/profile-of-farid-esack.

Dzahabi, Syams al-Din. *Al-Tafsîr Wa Al-Mufassirûn*. Beirut: Dar al-Fikr, 1976.

Esack, Farid. *But Musa Went to Fir’aun!* Edited by Mulligan. Maitland: Clyson Printers, 1989.

———. “Contemporary Religious Thought in South Africa and the Emergence of Qur’anic Hermeneutical Notions.” *Islam and Christian-Muslim Relations* 2, no. 2 (1991): 206–26. https://doi.org/https://doi.org/10.1080/09596419108720958.

———. “Farid Esack.” *Wikipedia*, 2020. https://en.wikipedia.org/wiki/Farid_Esack.

———. “Farid Esack.” Google Scholar, 2021. https://scholar.google.com/citations?hl=en&user=TbUPf8oAAAAJ.

———. “Islam, the People and Sovereignty.” In *A Democratic Vision for South Africa: Political Realism and Christian Responsibility*, edited by Klaus Nürnberger and Adrian Blom, 214–23. Pietermaritzburg: Encounter Publications, 1991.

———. “Islamic Da’wah and Christian Mission : A Muslim Perspective.” *Missionalia: Southern African Journal of Mission Studies* 34, no. 1 (2006): 22–30. https://doi.org/https://journals.co.za/doi/10.10520/EJC75957.

———. “Liberation, Human Rights, Gender and Islamic Law: The South African Case.” In *Islamic Law Reform and Human Rights: Challenges and Rejoinders*, edited by Kari Vogt Tore Lindholm, 163–96. Copenhagen: Nordic Human Rights Publications, 1993.

———. “Muslims Engaging Apartheid: The Emergence of an Islamic Theology of Liberation.” In *The Role of Religion in Dismantling Apartheid*, edited by James Mutambirwa, 33–56. Genewa: WCC & UNESCO, 1993.

———. “Muslims in South Africa: The Quest for Justice.” *Bulletin on Islam and Christian-Muslim Relations in Africa* 5, no. 2 (1987): 1–18. https://ixtheo.de/Record/1637358075.

———. *ON BEING A MUSLIM Finding a Religious Path in the World Today*. Oxford: Oneworld, 2004.

———. *Qur’an, Liberation, and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*. Oxford: Oneworld Publications, 1998.

———. “Qur’anic Hermeneutic: Problems and Prospects.” *The Muslim World* LXXXIII, no. 2 (1993): 118–41. https://doi.org/https://doi.org/10.1111/j.1478-1913.1993.tb03571.x.

———. “The Exodus Paradigm in the Qur’ān in the Light of Re-Interpretative Islamic Thought in South Africa.” *Islamochristiana* 17 (1991): 83–97.

———. *The Qur’an: A Short Introduction*. Oxford: Oneworld, 2002.

———. *The Qur’an A User’s Guide*. Oxford: Oneworld, 2007.

———. *The Struggle: A Manual for Islamicists in the Midst of the South African Crucible*. Johannesburg: Call of Islam, 1988.

———. “Three Islamic Strands in the South African Struggle for Justice.” *Third World Quarterly* 10, no. 2 (1988): 473–98. https://doi.org/https://doi.org/10.1080/01436598808420068.

Farid Esack, Ashraf Kunnummal. “Seeking the Muslim Gandhi: Asghar Ali Engineer and the Shifting Positions on 11 September 2001 Debates on Islam and Violence.” *Religion and Theology* 26, no. 3–4 (2019): 282–309. https://doi.org/doi: https://doi.org/10.1163/15743012-02603002.

———. “Traveling Islamophobiain the Global South:Thinking Through the Consumption of Malala Yousafzaiin India.” *Journal for the Study of Religion* 34, no. 1 (2021): 1–26. https://doi.org/http://dx.doi.org/10.17159/2413-3027/2021/v34n1a2.

Farid Esack, Mahomed Nadeem. “The Normal and Abnormal: On the Politics of Being Muslim and Relating to Same-Sex Sexuality.” *Journal of the American Academy of Religion* 85, no. 1 (2017): 224–43. https://doi.org/https://doi.org/10.1093/jaarel/lfw057.

Fiorenza, Francis Schüssler. "The Crisis of Scriptural Authority: Interpretation and Reception." *Interpretation: A Journal of Bible and Theology* 44, no. 4 (October 5, 1990): 353–68. https://doi.org/10.1177/002096430004400403.

Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method*. New York: The Seabury Press, 1975.

Grondin, Jean. *Introduction to Philosophical Hermeneutics*. Yale: Yale University Press, 1994.

Gutierrez, Gustavo. *A Theology of Liberation: History, Politics, and Salvation*. New York: Orbis Books, 1973.

Hanafi, Hasan. *Al-Yamîn Wa Al-Yasâr Fi Al-Fikr Al-Dînî*. Cairo: Maktabah Matbuli, 1989.

———. *Dialog Agama Dan Revolusi*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994.

———. *Min Al-Aqîdah Ilâ Al-Tsaurah*. Cairo: Maktabah Matbuli, 1991.

Hans Kung, ed. *A Global Ethic*. New York, 1993.

Hasby, Guntur. "Konseptualisasi Kemiskinan Dan Penindasan Perspektif Farid Esack." *Diya Al-Afkar Jurnal Studi Al-Quran Dan Al-Hadis* 5, no. 2 (2017): 339–62.

Hicks, John. *A Christian Theology of Religions The Rainbow of Faiths*. Kentucky: Westminster John Knox Press, 1995.

———. *God and the Universe of Faiths*. Oxford: Oneworld Publications, 1993.

Hidayat, Komaruddin. "Hermeneutical Problems of Religious Language." *Al-Jami`ah* VI, no. 65 (2000): 1–13.

Ibn Arabi, Muhy al-Din. *Tafsir Ibn Arabi*. Edited by Abdul Waris Ali. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2012.

Ibn Hajaj, Muslim. *Sahih Muslim*. Edited by Ahmed Samseddin. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1996.

Ibn Hazm, Ali ibn Said. *Al-Muhalla*. Cairo: Dar al-Fikr, n.d.

Ibn Hisham, Abdul Malik. *Sirah Rasulillah*. Cairo, n.d.

Ibn Majah, Abu Abdillah. *Sunan Ibn Majah*. Edited by Fuad Abd Baqi. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1997.

Ichwan, Moch Nur. "A New Horizon in Qur'anic Hermeneutics: Nasr Hamid Abu Zayd's Contribution to Critical Qur'anic Scholarship." Leiden University, Leaden, 1999.

———. "Hermeneutika Al-Qur'an: An.alisis Metodologi Penafsiran Islam Kontemporer." IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 1996.

Ikhwan, M Nur. "Al-Qur`an Sebagai Teks Hermeneutika Abu Zaid." In *Studi Al-Qur'an Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*, edited by Abdul Mustaqim. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002.

Izutzu, Toshihiko. *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*. Montreal: McGill University Press, 1966.

Jabbar, Luqman Abdul. "HERMENEUTICAL KEYS (Sebuah Metode Alternatif Dalam Studi Al-Quran Perspektif Farid Esack)." *Khatulistiwa Journal of Islamic Studies* 2, no. 3 (2013): 175–84. https://doi.org/10.24260/khatulistiwa.v3i2.223.

Jacobs, Adli. *Punching Above Its Weight: The Story of the Call of Islam*. Bloomington: AuthorHouse, 2014.

Kathir, Abu Fida Ibn. *Tafsir Al-Qur'an Al-Adzim*. Jeddah: al-Haramain, n.d.

Kechnie, Jean L. Mc. *Websters New Universal Unabridged Dictionary*. New York: The World Publishing Company, 1972.

Lane, Edward William. *An Arabic-English Lexicon*. Beirut: Librairie Du Liban, 1968.

Legum, Colin. "Nationalism in South Africa." In *Africa in The Nineteenth and Twentieth Centuries*, edited by Joseph C.Arene and Godfrey N.Brown. London: Ibadan, 1966.

Leidecker, Kurt F. "Hermeneutics." In *Dictionary of Philosophy*, edited by Dagobert Russel. New York: Adam & Co, 1976.

Lyden, John. *Enduring Issues in Religion Opposing Viewpoints*. San Diego: Greenhaven Press, 1995.

Madjid, Nurcholish. *Islam Doktrin Dan Peradaban*. Jakarta: Paramadina, 1995.

———. *Kehampaan Spritual Masyarakat Modern: Respon Dan Transformasi Nilai-Nilai Islam Menuju Masyarakat Madani*. Jakarta: Paramadina, 2000.

Mukhlisin. "Hermeneutika Pembebasan: Studi Kritis Pemikiran Al-Qur'an Farid Esack Dalam Konteks Penindasan Di Afrika Selatan." IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 1995.

Munawar-Rahman, Budy. *Islam Pluralis*. Jakarta: Paramadina, 2001.

Muttaqien, Zainal. "FARID ESACK'S QUR'ANIC HERMENEUTICS OF PLURALISM FOR INTERRELIGIOUS COOPERATION IN INDONESIA." *Indonesian Journal of Islamic Literature and Muslim Society* 5, no. 1 (2020). https://doi.org/https://doi.org/10.22515/islimus.v5i1.2813.

Nadroh, Siti. *Wacana Keagamaan Dan Politik Nurcholis Madjid*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1999.

Naisaburi, Abu Hasan. *Asbab Al-Nuzul*. Beirut: Dar al-Fikr, 1988.

Nasai, Abu abd Rahman. *Sunan Al-Nasai*. Edited by Ataillah Fujayani. Lahore: Maktabah Salafiyah, 1956.

Nasr, Hossein. *Islamic Art and Spirituality*. Albany: State University of New York Press, 1987.

O'Collins, Gerald. *Kamus Teologi*. Yogyakarta: Kanisius, 2001.

Ogden, Schurt M. *Is There Only One True Religion or Are There Many?* Dallas: Southern Methodist University Press, 1992.

Osborne, Grant R. *The Hermeneutical Spiral: A Comprehensive Introduction to Biblical Interpretation*. Illinois: Intervarsity Press, 2006.

Palmer, Richard E. *Hermeneutics Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*. Edited by John Wild. Evanston: Nortwestern University Press, 1969.

Pothholm, Christian. *Four African Political System*. New Jersey: Princentice Hall, 1970.

Pusat Penelitian Pembangunan Pedesaan dan Kawasan UGM. "Perilaku Kekerasan Kolektif, Kondisi Dan Pemicu." Yogyakarta, 1997.

Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: The University Of Chicago Press, 1982.

———. *Major Themes of the Qur'an*. Chicago: Bibliotheca Islamica, 1980.

———. "Some Key Ethical Concepts of the Qur'ān." *Journal of Religious Ethics* 11, no. 2 (1983): 170–85. https://doi.org/10.2307/40017704.

Rahmawati, Erik Sabti. "Spirit of Liberation and Justice in Farid Esack's Hermeneutics of Qur'an." *Ulumuna* 20, no. 1 (June 29, 2016): 119–46. https://doi.org/10.20414/ujis.v20i1.822.

Rauf, Muhammad Abdul. "Some Notes on the Qur'anic Use of the Terms Islam and Iman." *The Muslim World* 57, no. 2 (April 1967): 94–102. https://doi.org/10.1111/j.1478-1913.1967.tb01247.x.

Ridha, Rashid. *Tafsir Al-Manar*. Beirut: Dar al-Ma`rifah, 1980.

Ropi, Ismatu. "Wacana Inklusif Ahl Al-Kitab." *Paramadina* 1, no. 2 (1999): 88–101.

Sachedina, Abdulaziz. *Kesetaraan Kaum Beriman*. Edited by Terj. Satrio Wahono. Yogyakarta: Serambi, 2002.

Schoun, Frithjof. *The Transcendent Unity of Religions*. New York: Harper & Row, 1975.

Shahrur, Muhammad. *Al-Kitab Wa Al-Qur'an Qira'ah Mu`asirah*. Damaskus: al-Ahali, 1992.

Shariati, Ali. *Marxism and Other Western Fallacies: An Islamic Critique*. Berkeley: Islamic Fondation Press, 1980.

Shiddiqie, Nouruzzaman. *Piagam Madinah*. Yogyakarta: Mentari Masa, 1994.

Shihab, Alwi. *Islam Inklusif*. Bandung: Mizan, 2001.

Smith, Wilfred Cantwell. *The Meaning and End of Religion*. New York: Mentor Book, 1991.

Soleh, Achmad Khudori: Erik Sabti Rahmawati. *Kerjasama Umat Beragama Dalam Al-Qur'an Perspektif Hermeneutika Farid Esack*. Malang: UIN Malang Press, 2011.

———. "Religious Pluralism in the Thoughts of Religious Leaders in Malang, Indonesia." *International Journal of Innovation, Creativity and Change* 13, no. 11 (2020): 1063–78. https://www.ijicc.net/images/vol_13/Iss_11/131188_Soleh_2020_E_R.pdf.

Soleh, Achmad Khudori. "Bint Al-Shati' Critical Thematic Method and the Difference with Others." *Al Quds Jurnal Studi Al Qur'an Dan Hadis* 5, no. 1 (2021): 399–416. https://doi.org/http://dx.doi.org/10.29240/alquds.v5i1.2610.

———. *Filsafat Islam Dari Klasik Hingga Kontemporer*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2016.

———. "Kerjasama Umat Beragama Dalam Al-Qur'an Perspektif Hermeneutika Farid Esack." *Jurnal Penelitian Keislaman* 6, no. 2 (2010): 247–66.

———. "Konsep Pluralisme Agama Farid Esack." *ULUL ALBAB Jurnal Studi Islam* 6, no. 1 (December 26, 2005): 103–23. https://doi.org/10.18860/ua.v6i1.6175.

———. "Membandingkan Hermeneutika Dengan Ilmu Tafsir." *TSAQAFAH* 7, no. 1 (2011): 31–50. https://doi.org/10.21111/tsaqafah.v7i1.106.

———. "Mencermati Hermeneutika Humanistik Hasan Hanafi." *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an Dan Hadis* 11, no. 1 (2010): 41–60.

Stot, John. *Issues Facing Christians Today: A Major Appraisal of Contemporary Social and Moral Question*. Hants: Marshalls, Morgan, and Scott, 1984.

Sudarman. "PEMIKIRAN FARID ESACK TENTANG HERMENEUTIKA PEMBEBASAN AL-QUR'AN." *Al-Adyan: Jurnal Studi Lintas Agama* 10, no. 1 (2015): 83–98.

Sumaryono, E. *Hermeneutik Sebuah Metode Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius, 1999.

Sunardi. "Dialog: Cara Baru Beragama, Sumbangan Hans Kung Bagi Dialog Antar Agam." In *Dialog: Kritik Dan Identitas Agama*, 74–77. Yogyakarta: Dian/ Interfidei, n.d.

Surahmad, Winarno. *Dasar Dan Teknik Research*. Bandung: Tarsito, 1978.

Suyuti, Jalal al-Din. *Lubab Al-Nuqul Fi Asbab Al-Nuzul*. Beirut: Dar al-Ihya, 1980.

Thabari, Ibn Jarir. *Al-Bayân `an Ta'wîl Al-Qur'an*. Cairo: Mustafa Bab al-Halabi, 1954.

Thabathabai, M Husein. *Al-Mizân Fi Tafsîr Al-Qur'an*. Qum: Hawzeh al-Ilmiyah, 1973.

Thiselton, Anthony C. *New Horizon In Hermeneutics*. Michigan: Zondervan Publishing House Academy and Professional Books Grand Rapids, 1992.

Thomson, Leonard. *South African Politics*. New York: The Vail Ballov Press, 1982.

Tirmidzi, Ibn Isa. *Jami` Al-Tirmidzi*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2000.

Warnke, George. *Gadamer: Hermenutics, Tradition and Reason*. Cambridge: Polity Press, 1987.

Zaid, Nasr Hamid Abu. *Al-Qur`an, Hermenutik Dan Kekuasaan*. Edited by terj. Dede Iswadi. Yogyakarta: LKiS, 2003.

———. *Isykâliyât Al-Ta`wîl Wa Aliyât Al-Qirâ'ah*. Cairo: al-Markaz al-Tsaqafi, n.d.

Zamakhshari, Abu al-Qasim. *Al-Kashshâf `an Haqâiq Ghawâmid Al-Tanzîl*. Beirut: Dar al-Kutub, n.d.

APENDIX

RELASI MUSLIM NON-MUSLIM DALAM TEKS SUCI[1]

Prof. H. Mahmoud Mustafa Ayoub. PhD

(Guru Besar Emiritus di Temple University, USA)

[1] Tulisan ini adalah terjemahan dari artikel Mahmoud Mustafa Ayoub, "The Islamic Context of Muslim-Christian Relations," in *A Muslim View of Christianity - Essays on Dialogue*, ed. Irfan A Omar (New York: Orbis Books, 2007), 17–31.

Sejak awal perkembangannya, Islam beriringan dengan kesalehan, adat dan pengetahuan, serta spiritualitas para ahli kitab, yakni orang-orang Yahudi dan Kristen. Dalam tradisi Arab kuno, para pendeta padang pasirlah yang memberikan penyembuhan, menebarkan harapan dan keyakinan serta memberikan penyelesaian atas problem-problem yangdihadapi kaum laki-laki dan perempuan dari generasi ke generasi. Sejak Yesus (4 SM-30) dan St. Paulus (3-67) hingga Nabi Muhammad SAW (570-632), spiritualitas, adat dan pengetahuan, serta budaya orang Kristen telah menebarkan aroma misterius dan daya pesona di antara orang-orang Arab. Daya pesona ini secara jelas tampak dalam adat dan pengetahuan Islam, al-Qur'an dan puisi-puisi sebelum dan sesudah Islam. Kenyataannya, agama Kristen banyak memberikan pengaruh pada orang-orang Arab sebelum Islam. Selain semacam ibadah haji, agama orang-orang Arab miskin tentang liturgi dan ritual. Lebih jauh, agama mereka miskin akan cara pandang atau filsafat sejarah yang tinggi.

Bahasa Arab juga hanya bahasa local karena orang-orang Kristen Arab dalam ibadahnya menggunakan bahasa Aramaic yang merupakan *lingua franca* dalam kebudayaan Syro-Aramaic.[2] Agama asli orang Arab juga kasar dan primitif, disamping gagasannya yang sederhana dan pesimistik di mana waktu (*al-dahr*) hanya dianggap sebagai pengantar kematian dan kemalangan (QS. al-Jatsiyah, 24).[3] Karena itu, adalah wajar jika pengalaman keberagamaan Yahudi dan Kristen memberikan kesaksiannya dan menjadi kerangka rujukan bagi kepercayaan orang Arab yang baru ini, setidaknya dalam tahap-tahap pembentukannya.

Hubungan yang khusus antara agama Islam dengan agama Kristen seperti di atas tidak menyiratkan bahwa Nabi Muhammad (570-632, al-Qur'an dan kaum muslim awal tidak menyadari identitas dan keaslian khusus yang dimiliki agama Islam. Malahan, kesadaran tentang keberlanjutan dan bahkan ketergantungan risalah Islam pada para pendahulunya, Yahudi dan Kristen, serta perbedaan yang tajam antara Islam dengan keduanya itu, telah mengakibatkan Islam dan kaum Muslim

[2] John Spencer Trimingham, *Christianity Among the Arabs in Pre-Islamic Times* (London: Longman, 1979). 18-9

[3] Toshihiko Izutzu, *God and Man in the Koran: Semantics Ofthe Koranic Weltanschauung* (Tokyo: Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1964). 124-27.

mengambil sikap ambivalen terhadap orang Yahudi dan Kristen. Akan tetapi, sikap kaum Muslim terhadap orang Yahudi kurang begitu ambivalen dan lebih bermusuhan dibandingkan dengan sikap mereka terhadap orang Kristen. Hal ini disebabkan keadaan ekonomi dan politik kaum Yahudi di Madinah, dimana Rasulullah membangun komunitas dan negara Islam baru, umumnya relatif mapan dan berpengaruh. Meski demikian, penegasan tentang keaslian dan primordialitas Islam yang absolut yang bersumber pada al-Qur'an dan Hadits, berkembang mandiri di sisi agama Kristen dan Yahudi.

Semenjak awal, Islam memandang dirinya sebagai ungkapan keimanan dan ketundukan *(islâm)* Ibrahim kepada Allah. Lebih dari itu, keimanan ini tidak hanya terbatas pada Nabi Ibrahim tetapi juga seperti keimanan yang dimiliki semua nabi sebelum dan sesudah Ibrahim, termasuk Musa dan Isa. Dalam konteks ini, menurut hemat saya, Nabi Muhammad dan para sahabatnya tidak pernah menuntut para ahli kitab untuk meninggalkan agama mereka sebagai biaya hidup atas persahabatan dan interaksi yang baik dengan kaum Muslim. Demikian pula, al-Qur'an tidak mengklaim bahwa syariah Islam membatalkan syariah Nabi Musa dan Isa. Akan tetapi, kenapa kaum muslim kemudian mengklaim bahwa syariah Islam telah membatalkan syariah nabi-nabi sebelumnya dan klaim-klaim eksklusif lainnya? Juga bagaimana klaim-klaim tersebut dibuat untuk membatalkan semua yang bertentangan atau berbeda dengan al-Qur'an dan hadits? Ada berbagai jawaban atas pertanyaan penting ini. Di antaranya adalah fakta bahwa kaum Yahudi dan Kristen sendiri tidak siap untuk menerima kehadiran tradisi religius baru karena mereka menganggap agamanya sebagai agama terakhir. Jawaban lain adalah keadaan politik dan militer yang mendominasi sejarah Timur Dekat dan Timur Tengah sebelum Islam dan selama masa formatif sejarah Islam.

Nabi Muhammad (570-632) mengajarkan risalah Islam setelah Nabi Musa dan Isa (3 SM-30). Karena itu, Islam menjadi pewaris universalisme yang mereka ajarkan dan mencirikan periode penting dalam sejarah Timur dekat antara masa Alexander (w. 251) hingga Nabi Muhammad (570-632). Manichaeism gagal untuk membangun legitimasinya sebagai agama universal, sedang agama Kristen dan Islam berhasil. Meski demikian, kedua

agama ini mencapainya melalui perjuangan, perseteruan dan kompetisi yang panjang, sehingga jika Islam tidak menentukan batas-batasnya sendiri, sangat mungkin akan kehilangan *raison d' entrée*-nya sebagai agama dan kebudayaan yang berbeda. Dan Islam telah menetapkan batas-batasnya sendiri tanpa harus kehilangan sifat universalnya. Akibatnya, timbul ketegangan antara konfrontasi yang eksklusif dan akomodasi yang terbuka terhadap keyakinan dan komunitas saingan utamanya, yakni agama Kristen. Penulis percaya inilah yang menjadi konteks yang sebenarnya sebagai pijakan untuk mempelajari hubungan sejarah antara kedua komunitas tersebut. Dalam kerangka inilah, periode-periode interaksi dan konflik yang saling bergantian, simbiosis yang kreatif dan peperangan yang menghancurkan dapat dijelaskan. Makalah ini akan mendiskripsikan sudut pandang Islam dalam melihat konflik Muslim-Kristen, sehingga diharapkan akan menjadi bekal untuk mendiskusikan masalah ini secara lebih lanjut.

Konfrontasi dan Akomodasi: Perspektif al-Qur'an.

Kenyataan bahwa Nabi Muhammad memandang risalahnya sejalan dengan dan sebagai pelengkap Kitab Taurat dan Injil, bisa dilihat secara jelas dari seringnya al-Qur'an menyebut kesaksian para ahli kitab atas kebenaran dan keaslian Islam itu sendiri. Al-Qur'an menenangkan Nabi Muhammad ketika menghadapi orang-orang yang mencelanya di Mekkah, "*Jika kamu (Muhammad) berada dalam keraguan tentang apa yang Kami turunkan kepadamu, maka tanyakanlah kepada orang-orang ahl al-kitab sebelum kamu*" (QS. Yunus, 94). Bahkan al-Qur'an mengajak kaum muslim sendiri untuk belajar tentang pengetahuan dan ketenangan hati dari umat-umat sebelumnya, "*Bertanyalah kepada* ahl al-dzikr (Yahudi dan Nasrani) *jika kamu tidak mengetahui*" (QS. al-Nahl, 43). Dalam kasus lain, ketika Nabi Muhammad difitnah orang-orang Quraisy selama periode Makkah karena menyatakan bahwa neraka dijaga sembilan belas malaikat, beliau mendapat hiburan dengan adanya pernyataan bahwa kaum ahli kitab dan orang-orang yang beriman membenarkan wahyu Allah tersebut (QS. al-Mudatsir, 31).

Di sisi lain, pengakuan atas keutamaan agama Yahudi dan Kristen

sebagai pembawa kebenaran Tuhan dinyatakan dalam al-Qur'an dan hadits nabi untuk mengakomodasi dan menghargai kaum ahli kitab dan kitab suci mereka. Dalam sebuah surat yang diturunkan menjelang akhir kenabian Muhammad di Madinah, al-Qur'an menghapus dua rintangan sosial paling penting yang menjadi batu sandungan bagi ketiga komunitas Ibrahim, yakni berkaitan dengan makanan dan batas-batas pernikahan.

> "Makanan orang-orang ahl al-kitab itu halal bagimu dan makanan kamu halal (pula) bagi mereka. (Dan dihalalkan pula mengawini) wanita-wanita yang menjaga kehormatan diantara wanita-wanita yang beriman dan wanita-wanita yang menjaga kehormatan di antara orang-orang ahl al-kitab sebelum kamu". (QS. al-Maidah, 5)

Terlepas dari perdebatan para fuqaha terkemudian, ayat ini secara jelas mengizinkan berlangsungnya interaksi sosial tanpa suatu larangan di antara ketiga umat agama ini. Lebih jauh, akomodasi tersebut tidak terbatas pada interaksi sosial tetapi juga mencakup perdebatan teologis dan intelektual. Al-Qur'an memerintahkan kaum muslim untuk bersikap adil ketika berdebat dengan para ahli kitab.

> "Janganlah kamu berdebat dengan ahli kitab melainkan dengan cara yang paling baik, kecuali dengan orang-orang dzalim di antara mereka, dan katakanlah, kami telah beriman kepada (kitab-kitab) yang diturunkan kepada kamu; Tuhan kami dan Tuhan kamu adalah satu; dan kami adalah orang-orang yang berserah diri (muslim) kepada-Nya" (QS. al-Ankabut, 46).

Telah ditegaskan bahwa sejak permulaan sikap Islam terhadap ahli kitab adalah konfrontasi dan akomodasi. Perlu ditambahkan juga bahwa al-Qur'an sering menghadirkan kedua aspek ini dalam nafas yang sama. Lebih jauh, konfrontasi tersebut tidak hanya di sekitar isu politik dan sosial, tetapi bahkan merambah pada isu-isu teologis. Dua isu teologis yang patut di catat digambarkan secara mencolok dalam al-Qur'an dan

hadits serta tafsirnya. *Pertama,* seruhan al-Qur'an untuk saling mengakui dan menerima. Berkenaan dengan kaum Yahudi, seruan ini merupakan sebuah panggilan untuk meninggalkan kesombongan orang-orang Yahudi sebagai umat pilihan Tuhan yang kemudian membuat mereka menolak Islam dan Nabinya (QS. al-Baqarah, 80, 142 dan al-Jumu`ah, 7). *Kedua,* tentang sifat dan missi Kristus, sesuatu yang terus memecah belah kaum muslim dan Kristen.

Konfrontasi langsung dan besar yang pertama adalah perdebatan Nabi Muhammad dengan kaum Kristen di Najran, sebuah daerah Kristen di Yaman. Perdebatan ini disinggung oleh al-Qur'an dalam sebuah ayat yang dikenal dengan *mubahalah,* memohon laknat Allah (QS. Ali Imran, 61). *Mubahalah* merupakan kebiasaan orang Arab kuno ketika dua kelompok yang berbantahan berdoa dengan sumpah semoga laknat Allah ditimpakan kepada para pendusta dari salah satu kelompok tersebut. Dalam pembicaraan kita ini, mubahalah berkenaan dengan masalah kemanusiaan dan ketuhanan kristus. Apakah perdebatan tersebut benar-benar terjadi atau tidak, berada diluar pembahasan kita di sini. Cukuplah diketahui bahwa orang-orang Najran secara bijaksana memilih untuk berdamai, meskipun sebagai gantinya, mubahalah ini diikuti dengan konsekuensi-konsekuensi politik dan militer. Yang perlu dicermati berkaitan dengan tujuan pembahasan kita adalah fakta bahwa kesimpulan ayat-ayat yang berkaitan dengan perdebatan tersebut berupa seruan untuk berdamai dengan para ahli kitab,

> "Hai ahli kitab, marilah kepada suatu kalimat (ketetapan) yang tidak ada perselisihan antara kami dan kamu, bahwa tidak kita sembah kecuali Allah dan tidak kita persekutukan Dia dengan sesuatu pun dan tidak (pula) sebagian kita menjadikan sebagian yang lain sebagai Tuhan selain Allah… Jika mereka berpaling, katakanlah kepada mereka, 'Saksikanlah, bahwa kami adalah orang-orang yang berserah diri (Muslim)'" (QS. Ali Imran, 64).

Hubungan antara kaum muslim dengan Kristen yang diajarkan al-Qur'an tidak sekedar berupa akomodasi dan kehidupan bersama *(co-*

existence) yang bersifat formal, tetapi perilaku yang dilandasi kesucian dan kasih. Al-Qur'an menyatakan,

> "Sesungguhnya kamu dapati yang paling dekat persahabatannya dengan orang-orang beriman adalah orang-orang yang berkata, 'Sesungguhnya kami ini orang Nasrani'. Yang demikian itu dikarenakan di antara mereka (orang-orang Nasrani) terdapat pendeta-pendeta dan rahib-rahib, (juga) karena sesungguhnya mereka tidak menyombongkan diri. Jika mereka mendengarkan apa yang diturunkan kepada Rasul (Muhammad), kamu lihat mata mereka mencucurkan air mata disebabkan kebenaran (al-Qur'an) yang telah mereka ketahui (dari kitab-kitab mereka sendiri), seraya berkata, 'Ya Tuhan kami, kami telah beriman, maka catatlah kami bersama orang-orang yang menjadi saksi (atas kebenaran al-Qur'an dan kenabian Muhammad) ˟" (QS. al-Maidah, 82-83)

Al-Qur'an mengakui niat baik kaum Kristen meskipun al-Qur'an sendiri mengecam perbuatan salah mereka, misalnya tentang perilaku mereka yang mereka-reka monoteisme sendiri dengan tujuan untuk mendapat pahala dari Tuhan (QS. al-Hadid, 27). Namun jelas bahwa pengakuan al-Qur'an atas bentuk dan nilai perbedaan ini mengindikasikan suatu toleransi dan akomodasi.

Seruan untuk saling menerima ini didasarkan atas gagasan al-Qur'an tentang kesatuan kitab-kitab suci. Al-Qur'an memandang Kitab Taurat dan Injil sebagai sumber petunjuk dan penerangan. Sebagai ungkapan dari kebenaran yang tunggal dan primordial, kedua kitab suci tersebut juga harus menjadi sumber hukum dalam setiap perselisihan dan konflik di atara kaum beriman (QS. al-Maidah, 46-47). Meskipun demikian, al-Qur'an tetap memperhatikan konflik yang tajam antara komunitas-komunitas keagamaan: Yahudi, Kristen dan Islam. Konflik antara Yahudi dan Kristen ditunjukkan al-Qur'an, "*Orang-orang Yahudi berkata bahwa orang-orang Nasrani tidak mempunyai pegangan, dan orang-orang Nasrani berkata bahwa orang-orang Yahudi tidak mempunyai pegangan padahal mereka (sama-sama) membaca al-Kitab*" (QS. al-Baqarah, 113).[4]

---

[4] Mahmoud Mustafa Ayoub, *The Qur'an and Its Interpreters* (Albany: State University of New York Press, 1992). 141-3.

Sementara itu, berkenaan dengan reaksi negatif dan sikap buruk orang-orang Yahudi dan Kristen terhadap Islam, al-Qur'an memperingatkan Nabi Muhammad agar tidak menuruti tingkah laku mereka yang tidak pernah senang pada dirinya "*hingga kamu mengikuti agama mereka*" (QS. al-Baqarah, 120). Ketika terjadi aksi dan reaksi yang mengeras ini, banyak pemeluk dari ketiga tradisi tersebut yang mengabaikan makna keimanan mereka yang sesungguhnya dan menuntut pemeluk-pemeluk agama lain untuk mengikuti agama mereka, seandainya pemeluk-pemeluk agama lain itu hendak hidup damai dengan mereka. Nabi Muhammad sendiri, setelah merasa putus asa karena tidak mencapai kesepakatan dengan para ahli kitab, berbicara kepada para pengikutnya dengan kata-kata al-Qur'an,

"Hai orang-orang yang beriman, jangan kamu mengambil orang-orang Yahudi dan Nasrani menjadi sekutu (mu). Mereka adalah sekutu satu sama lain. Siapa di antara kamu mengambil mereka sebagai sekutunya, maka orang itu termasuk golongan mereka" (QS. al-Maidah, 51).

Dengan demikian, harapan untuk saling mengakui dan menerima yang ditunjukkan al-Qur'an sebagai cita-cita ideal, tantangan dan nilai yang mestinya harus dijunjung tinggi oleh penganut agama Ibrahimi (Yahudi, Kristen dan Islam) berubah menjadi sikap saling menolak, eksklusivis, dan perseteruan. Padahal, sekali lagi, al-Qur'an mengajarkan persahabatan dan kerjasama di antara penganut umat beragama.

Lebih dari itu, al-Qur'an bahkan mengakui adanya keragaman agama dan menegaskan kesatuan keimanan di antara agama-agama. Al-Qur'an menegaskan bahwa satu-satunya unsur yang dimiliki bersama adalah keimanan yang tulus pada Allah dan amal saleh. Al-Qur'an mengulang dua kali ayat pluralisme agama dan kesatuan keimanan tersebut dengan kalimat yang hampir sama, sesuatu yang jarang terjadi dalam al-Qur'an, sehingga dapat dianggap sebagai prinsip mendasar yang memiliki signifikansi tersendiri. Ayat yang dimaksud terdapat dalam ayat 5 surat al-Baqarah, surat yang sebagian besar turun di Madinah yang merupakan salah satu di antara surat-surat panjang yang diwahyukan menjelang kenabian Muhammad berakhir.

> "Sesungguhnya orang-orang mukmin, orang-orang Yahudi, Shabi'in dan orang-orang Nasrani, siapa saja (di antara mereka) yang benar-benar beriman kepada Allah, hari akhir dan beramal saleh, maka tidak ada kekhawatiran terhadap mereka dan tidak (pula) mereka bersedih hati" (QS. al-Baqarah, 5; al-Maidah, 59).[5]

Ada dua hal dalam ayat ini yang perlu mendapat perhatian khusus. *Pertama,* keimanan yang lebih dari sekedar label agama. *Kedua,* bahwa kaum Shabi'in yang menurut sebagian besar sejarawan muslim, mufasir al-Qur'an dan heresiografer, merupakan kaum penyembah bintang, ternyata termasuk di antara ahli kitab. Sebagai kaum pemuja bintang, mereka seharusnya digolongkan sebagai kaum musyrik Mekkah sehingga harus tunduk pada pilihan "antara menerima Islam atau menghadapi pedang". Namun, karena kaum Shabi'in dekat dengan orang-orang Yahudi di mana mereka mengakui beberapa nabi pendahulu dan mengambil kitab Zabur dari Nabi Dawud sebagai kitab sucinya, maka mereka masuk dalam komunitas beriman.

Al-Qur'an mengklaim sebagai sebuah ajaran universal yang diperuntukkan bagi seluruh umat manusia pada semua zaman. Karena itu, perlu bagi kita untuk menyampaikan ajaran ini kepada orang lain, terserah mereka mau menerima atau tidak. Dan karena seseorang di antara para teolog dan filosof yang menjadi lawan perdebatan adatnya dihormati, maka al-Qur'an juga menyerukan umatnya untuk mengajak orang lain kepada Allah melalui hikmah dan nasehat yang baik. Al-Qur'an memerintahkan kepada kaum muslim, "*serulah (ahli kitab) kepada jalan tuhanmu dengan hikmah dan pelajaran yang baik*" (QS. al-Nahl, 125). Meski demikian jauh, al-Qur'an hanya menyinggung isu teologis, tidak pada isu dan konflik politik-ekonomi. Baru menjelang akhir kehidupannya, setelah seluruh Arab masuk ke dalam wilayah Islam, Nabi Muhammad mulai melongok keluar semenanjung Arab dan daerah-daerah sekitarnya. Dua ekspedisi Muktah pada tahun 630 ke daerah yang masih menjadi wilayah Kristen bersifat tentatif tetapi signifikan. Al-Qur'an menguraikan episode-episode

[5] Ayoub. 109-12.

yang tentatif ini dengan cara yang tentatif pula, kecuali ayat perang di atas.[6] Al-Qur'an hanya sedikit berbicara dengan cara memerintahkan para penguasa Muslim dan warga negaranya yang non-Muslim berhubungan dengan baik. Bahkan, ayat yang mengundang kontroversi ini ditempatkan dalam konteks untuk mengatur hubungan kaum Muslimin dengan orang-orang kafir Mekah sebelum mereka akhirnya memeluk agama Islam.

Kitab suci Islam dan Kristen sendiri, al-Qur'an dan Injil, dibanding para teolog dari kedua agama tersebut, sebenarnya memiliki persamaan yang jauh lebih baik untuk saling mengakui. Fakta ini sejak awal telah diakui dalam kaitannya dengan hubungan kaum Muslim dan Kristen. Lama sebelum St. Yohannes (675-749) dari Damaskus menyatakan Islam sebagai bid'ah Kristen, al-Qur'an memandang orang-orang Kristen sebagai ekstremis dalam agamanya sendiri. Kata "ekstremisme" *(ghuluw)* merupakan istilah Islam yang sama dengan artinya dengan "bid'ah" *(heresy)*. Al-Qur'an menyatakan,

> "Wahai ahli kitab, jangan kamu melampaui batas dalam agamamu, dan jangan kamu mengatakan terhadap Allah kecuali yang benar. Sesungguhnya Al-Masih, Isa putra Maryam, adalah utusan Allah dan perkataan-Nya yang disampaikan kepada Maryam dan roh dari-Nya. Maka, berimanlah kamu kepada Allah dan rasul-rasul-Nya dan janganlah kamu mengatakan. '(Tuhan itu) tiga', berhentilah (dari ucapan itu). (Itu) lebih baik bagimu. Sesungguhnya Allah Tuhan Yang Maha Esa, Maha Suci Allah dari mempunyai anak, segala yang di langit dan di bumi adalah kepunyaan-Nya. Cukuplah Allah untuk menjadi pemelihara" (QS. Al-Nisa', 171).

Kecaman itu tidak ditujukan pada agama Kristen tetapi kepada orang-orang Kristen yang secara salah mengira Allah sebagai salah satu dari tiga Tuhan yang independen. Al-Qur'an sendiri tidak memberikan

[6] Jane Dammen McAuliffe, "Fakhr Al-Din Al-Razi on Ayat Al-Jizyah and Ayat Al-Sayf," in *Conversion and Continuity: Indigenous Christian Communities in Islamic Lands, Eighth to Eighteenth Centuries*, ed. M. Gervers and Bihkazi (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1990).

argumentasi teologis ketika menentang Trinitas, tetapi mengetengahkan transendensi Tuhan yang absolut. Para teolog Kristen, dulu maupun kini, setuju dengan penegasan al-Qur'an ini. Secara jelas terlihat bahwa orang-orang Kristen tidak mempercayai Trinitas sebagai tiga Tuhan. Untuk mengapresiasi masalah ini dituntut banyak kesabaran, kepekaan dan keterbukaan bagi sebagian kaum Kristen yang mau menerangkan Trinitas sebagai sebuah misteri iman, maupun bagi kaum muslim yang mencoba untuk memahaminya sebagai sebuah ungkapan rahmat Tuhan yang tidak terbatas, bukannya sebagai sebuah pengolahan Tuhan menurut matematika obskurantis.

Al-Qur'an banyak sekali berbicara tentang Kristus dan orang-orang Kristen. Meski demikian, tujuan penelitian yang singkat ini dikatakan terpenuhi dengan baik jika penelitian dapat menunjukkan bahwa analisis terhadap persoalan yang berkaitan dengan Kristus dan orang-orang Kristen jauh lebih rumit dari sekedar analisis terhadap setiap ayat al-Qur'an atau peristiwa yang tersirat dalam sejarah kaum Muslim. Sebagaimana yang telah kita lihat, al-Qur'an tidak begitu banyak membicarakan ketentuan-ketentuan khusus yang mengatur hubungan Muslim-Kristen, tetapi lebih mengemukakan prinsip dan petunjuk yang bersifat umum untuk membuat ketentuan dan aturan tentang masalah tersebut. Al-Qur'an baru dapat digunakan oleh para fuqaha, penguasa, dan bahkan para teolog muslim sebagai sumber utama setelah ditambah dengan sumber-sumber lain yang lebih khusus. Sumber paling dekat setelah al-Qur'an adalah ucapan, perbuatan dan *taqiri* (ketetapan) Nabi. Untuk melengkapi penggambaran bagaimana mempelajari konteks Islam yang rumit dan luas ini, yakni hubungan kaum muslim dengan komunitas-komunitas lain terutama kaum Kristen, maka kita harus membahas sunnah Nabi, penafsiran dan penerapannya oleh para sahabat. Di sini masalahnya lebih rumit, tetapi sama-sama bersifat instruktif.

Konfrontasi dan Akomodasi: Perspektif Hadits.

Al-Qur'an menganggap bahwa suatu agama dapat dinilai benar hanya bila agama tersebut berdasarkan atas wahyu. Bahwa konsep Islam tentang wahyu menimbulkan rintangan besar dalam dialog muslim-Kristen adalah

fakta yang tak bisa disangkal. Meski demikian, persoalan yang rumit ini terletak di luar wilayah pembahasan kita. Sementara itu, sisi positif dari penegasan al-Qur'an tentang kesatuan kitab-kitab suci ini, dari sudut pandang Islam, dapat dan benar-benar menumbuh-suburkan pemahaman tentang kesatuan iman dan nasib agama-agama. Istilah *ahl al-kitab* tidak hanya digunakan untuk kaum Yahudi dan Kristen, tetapi termasuk juga komunitas-komunitas lain yang religius seperti orang-orang Zoroaster dan Hindu yang kepercayaan mereka berlandaskan kitab suci. Meskipun al-Qur'an telah memasukkan orang-orang Zoroaster ke dalam kelompok ahli kitab (QS. al-Maidah, 69), mereka tetap berusaha memperkuat klaimnya dengan membuat sebuah kitab suci selama kekuasaan Abbasiyah (750-1258). Tentang perlakuan orang-orang Hindu sebagai ahli kitab, lihat catatan Aziz Ahmad.[7]

Kesatuan keimanan dan nasib antara kaum muslim dan Kristen ini secara mengharukan ditunjukkan dalam al-Qur'an dan Hadits. Sebelum kepindahan Nabi ke Madinah, kerajaan Byzantium telah dikalahkan kerajaan Persia. Sekelompok orang Islam merasa kecewa dengan kekalahan ahli kitab seperti mereka ini. Maka, al-Qur'an menunjukkan kekalahan dan kemenangan bangsa Romawi (Byzantium). Al-Qur'an menyatakan,

> "Telah dikalahkan bangsa Romawi di negeri yang terdekat dan mereka sesudah dikalahkan itu akan menang dalam beberapa tahun (lagi). Bagi Allah-lah urusan sebelum dan sesudah (mereka menang). Dan di hari (kemenangan bangsa Romawi) itu bergembiralah orang-orang yang beriman karena pertolongan Allah. Dia menolong siapa yang dikehendaki-Nya. Dan Dia-lah yang Maha Perkasa lagi Maha Penyayang" (QS. Al-Rum, 2-5).

Para ahli hadits melaporkan bahwa ketika kerajaan Byzantium dikalahkan, orang-orang kafir Quraisy bergembira karena, sebagaimana bangsa Persia, mereka tidak memiliki kitab suci. Tetapi tatkala ayat ini diturunkan kaum muslim merasa senang karena mereka dan kaum Kristen

---

[7] Aziz Ahmad, *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment* (Oxford: Oxford University Press (OUP), 1964). 79.

adalah orang-orang yang memiliki kitab suci. Dengan perasaan yang gembira, Abu Bakar (573-634) pergi mengelilingi jalan-jalan di Makkah mengumumkan turunnya ayat ini. Orang-orang Quraisy menantangnya untuk bertaruh akan kemenangan Byzantium atas bangsa Persia dalam lima atau enam tahun. Akhirnya Byzantium memperoleh kemenangan atas bangsa Persia tujuh tahun kemudian, sehingga Abu Bakar menang bertaruh.[8]

Telah ditegaskan sebelumnya bahwa al-Qur'an tidak menuntut para ahli kitab untuk masuk Islam sebagai syarat pengakuan religius dan kehidupan bersama yang damai di dalam wilayah kekuasaan muslim. Sebenarnya, harapan al-Qur'an adalah bahwa keimanan pada Allah harus mencakup pengakuan pada semua nabi dan kitab-Nya. Di dalam keimanan yang universal inilah, yang ditunjukkan dengan perbuatan baik, terletak kesalehan yang sebenarnya (QS. al-Baqarah, 177). Pernyataan ini juga mendapat dukungan nyata dari hadits Nabi. Nabi diriwayatkan telah berkata, "*setiap ahli kitab yang beriman pada Nabinya sendiri dan pada Nabi Muhammad akan mendapat pahala ganda*".[9]

Selain itu, juga telah ditegaskan bahwa al-Qur'an memandang keimanan, bukan sekedar agama, sebagai faktor yang menentukan untuk membangun hubungan baik di antara kaum beriman. Sebuah ritual yang sama akan memperkuat identitas religio-kultural seseorang. Seorang ahli tafsir dari kalangan sahabat, Ibn Abbas (619-687), menceritakan bahwa ketika mengutus sahabatnya, Muad bin Jabal (603-639) sebagai wakil Nabi yang mengurusi ahli kitab di Yaman, nabi Muhammad SAW memberikan petunjuk kepadanya sebagai berikut,

> "Kamu harus mendatangi ahli kitab. Undanglah mereka untuk memberikan kesaksian bahwa tidak ada Tuhan selain Allah dan aku adalah utusan Allah. Jika mereka bersedia mengakui kalimat ini, beritahulah mereka bahwa Allah telah menetapkan *shadaqah* yang harus diambil dari orang-orang kaya di antara

---

[8] Ibn Isa Tirmidzi, *Sunan Al-Tirmidzi*, ed. Izzat Ubayd Al-Da`as (Hims, Syria, 1965). VIII, 335.

[9] Ibn Yazid Ibn Majah, *Sunan Ibn Majah*, ed. M Fuad Abd Al-Baqi (Cairo: Isa al-Bab al-Halabi, 1952). I, 629.

mereka dan dibagikan di antara orang-orang miskin. Jika mereka menaatimu atas semua ini, maka berhati-hatilah pada doa orang-orang yang tertindas, karena antara mereka dengan Allah tak ada selubung”.[10]

Dapat ditegaskan bahwa petunjuk ini merupakan seruan untuk masuk Islam. Meski demikian, penafsiran ini baru muncul ketika para fuqaha dan teolog terkemudian mereduksi ayat tersebut dan hadits-hadits semacamnya menjadi sebuah sistem yang mendefinisikan dan membatasi siapa yang termasuk dalam komunitas-komunitas beriman. Keimanan dan ritual semitik yang disebutkan dalam al-Qur’an, kesalehan Taurat dan Kristen timur bukanlah sebuah penegasan doktrin teologis, tetapi merupakan sebuah kehidupan suci di hadapan tuhan. Dalam konteks ini, penegasan kenabian Musa, Isa (4 SM-30) atau Muhammad (570-632) tidak menyiratkan keanggotaan komunitas Muslim. Tidak lama setelah Muhammad menjadi nabi, sejumlah sekte Yahudi seperti Isawiyah menerima Musa, Isa, dan Muhammad sebagai nabi-nabi Allah yang sebenarnya.[11]

Istilah “ahli kitab” sebagaimana digunakan dalam al-Qur’an adalah istilah untuk mengidentifikasi agama yang netral. Bahkan, jika digunakan dalam konteks permusuhan, istilah ahli kitab kecuali dalam ayat perang, tidak lagi menunjukkan status hukum. Meskipun para fuqaha menerapkan ayat perang tanpa pandang bulu pada semua orang Yahudi dan Kristen, ayat perang tersebut secara jelas menunjuk pada ahli kitab yang tidak mematuhi perintah moral dan agama mereka sendiri. Apa yang dikatakan para fuqaa tersebut yang secara jelas bertentangan dengan pandangan al-Qur’an dan khususnya ayat ini adalah bahwa semua ahli kitab, sekedar karena mereka bukan kaum Muslim, tunduk pada keputusan yang kasar dari ayat ini. Sesungguhnya, generalisasi ayat al-Qur’an dan hadits ini telah menjadi pola yang dominan ketika para fuqaha dan teolog Muslim membahas kaum Yahudi dan Nasrani. Lebih dari itu, pada umumnya

[10] Ibn Majah. I, 568.

[11] Mark Wasserstrom, “Species of Misbelief: A History of Muslim Heresiography of the Jews” (University of Toronto, 1985).

istilah ahli kitab yang netral telah digantikan dengan sebuah istilah hukum *ahl al-dhimmah*, yang berarti kaum yang berada dibawah perlindungan atau tanggungan *(dhimmah)* Allah, Nabi-Nya dan kaum Muslim.

Indikasi yang jelas bahwa *dhimmah* merupakan orang taklukan sebagaimana oleh ayat perang adalah kewajiban mereka untuk membayar *jizyah* yang harus mereka "berikan dengan tangan mereka sendiri dalam keadaan patuh" (QS. Al-Taubah, 29). Seiring dengan perkembangan zaman, *jizyah* kemudian berubah menjadi kewajiban umum untuk membayar pajak sebagai biaya perlindungan bagi orang-orang Kristen dan Yahudi yang tinggal di negara Islam tanpa dibebani tugas militer. Secara sosial, membayar pajak ini betul-betul menyiratkan status mereka lebih rendah dihadapan kaum muslimin. Oleh karenanya kewajiban membayar pajak ini lebih menjadi stigma sosial daripada beban finansial.

Malik bin Anas (711-795), pendiri mazab fiqih Madinah yang kemudian disebut mazhab Maliki, dalam *al-muwatta'* berpendapat bahwa *jiziyah* hanya dipungut dari kaum laki-laki yang mencapai umur dewasa, yaitu orang yang telah mampu memikul senjata; kaum wanita dan anak-anak dibebaskan dari kewajiban jizyah. Sifat ekonomis dari penetapan ini dapat dilihat dalam persyaratan lebih lanjut bahwa ketika orang-orang Yahudi atau Kristen sibuk berdagang keluar kota, mereka diharuskan membayar 10% dari keuntungan perdagangannya sebagai biaya perlindungan selama melakukan perjalanan keluar kota yang diberikan oleh kaum muslim. Mereka merupakan bagian dari tanggung jawab universal *(dhimma)* kaum muslim.[12]

Kata *dhimmah* berarti suatu komitmen, pakta atau perjanjian yang mengikat antara dua orang atau komunitas. *Dhimmah* merupakan kepercayaan atau tanggung jawab suci yang tidak boleh dilanggar. *Dhimmah*, pakta atau perlindungan dibuat antara kaum muslim dengan pihak lain atas nama allah dan nabi-Nya. Karena itu, *ahl al-dhimmah* sebenarnya merupakan umat Allah,[13] sehingga kepada mereka harus

[12] Malik ibn Anas, *Al-Muwatta'*, ed. M Fuad Abd Al-Baqi (Cairo: Dar al-Ihya al-Kutub al-Arabiya, 1951). I: 16, 270.

[13] Mahmoud Mustafa Ayoub, "Dhimmah in the Qur'an and Hadith," in *A MUSLIM VIEW OF CHRISTIANITY Essays on Dialogue*, ed. Irfan A Omar (London and New York: Longman, 2007), 98–110.

diperlihatkan keramahan dan kemurahan hati, kepercayaan dan kateguhan sebagaimana Allah memperlakukan makhluknya. Secara luas diberitakan bahwa nabi pernah berkata,

> "Siapapun yang sengaja membunuh jiwa orang yang memiliki perjanjian dengan kaum muslim, yang mendapat perlindungan *(dhimmah)* dari Allah dan Rasul-Nya berarti telah mengganggu *dhimmah* Allah. Karena itu, dia tidak akan mencium bau wangi surga, meskipun bau wangi itu dapat tercium dari jarak tujupuluh tahun perjalanan".[14]

Perlindungan Allah ini tidak hanya memberi ahl al-kitab hak hidup dan hak milik dibawah kekuasaan muslim yang tak dapat diganggu, tetapi juga mengabsahkan kesucian dan tingkah laku mereka yang benar, termasuk dalam gaya pakaian dan perilaku umumnya. Disebutkan bahwa nabi biasa memperlakukan ahl al-Kitab sama dengan kaum muslim, yakni dengan mengizinkan rambut mereka dipanjangkan, bukannya memisahkan mereka sebagaimana dilakukan oleh orang-orang Mekah. Nabi melakukan demikian karena hendak menyamakan ahl al-kitab dengan kaum muslim dalam banyak hal, "kecuali jika nabi diperintahkan untuk melakukan sebaliknya".[15]

Status spritual khusus yang dimiliki ahl al-Kitab jelas berbeda dengan status semua umat lainnya seperti yang disebutkan dalam hadits eskatologis berikut ini. Di sini Nabi memulainya dengan menggambarkan kebahagiaan surga yang luar biasa beserta cara-cara khususnya. Tujuan hadits yang panjang ini adalah untuk mendorong keimanan dan amal saleh umat. Nabi memberi tahu pada umatnya tentang apa yang telah diajarkan Allah padanya. Allah berfirman dalam hadits qudsi,

> "Aku ciptakan semua hambaku dengan keimanan yang murni *(hunafa')*. Kemudian setan mendatangi mereka dan menyebabkan mereka menyimpang jauh dari keimanannya.

[14] Tirmidzi, *Sunan Al-Tirmidzi*. V, 88.

[15] Muhammad Ibn Hanbal, *Musnad Al-Imam Ahmad Ibn Hanbal* (Beirut: Maktabah al-Islami li al-Taba`ah wa al-Nashr, 1978). I, 245.

> Mereka menghalalkan hal-hal yang telah Aku haramkan dan menyuruh untuk menyekutukan-Ku dengan sesuatu yang tidak Aku perintahkan. Allah kemudian melihat penduduk bumi dan memandang rendah mereka semua, baik Arab maupun non-Arab, kecuali sekelompok kecil ahl al-kitab".[16]

Tidak seperti agama Kristen dalam periode pembentukannya sebelum menjadi agama negara pada masa kekuasaan Konstantin (306-337), semenjak awal Islam telah dianggap sebagai sebuah tatanan religio-kultural dan sosial-ekonomi. Aspek-aspek ini mendapatkan landasannya dalam ibadah haji, shalat berjamaah dan zakat. Di Madinah, hak-hak ini diterjemahkan ke dalam peraturan ketatanegaraan yang inklusif dan ditopang oleh struktur yang kemudian berkembang menjadi lembaga kekuasaan paling luas sepanjang sejarah manusia.

Nabi Muhammad bukan seorang teoritikus politik atupun membuat kitab undang-undang yang universal. Beliau adalah seorang Nabi yang menerima dan menyampaikan kitab suci. Kitab suci ini bersama-sama Sunnah Nabi, bukan sebuah kumpulan Undang-undang yang koheren tetapi sebagai sumber undang-undang yang koheren dan moralitas yang pasti.

Orang-orang yang berada digaris terdepan dan sangat mulia pengetahuannya tentang al-Qur'an dan sunnah adalah para sahabat Nabi. Kemuliaan mereka ini diperoleh berdasarkan fakta bahwa mereka telah hidup bersama dengan Nabi dan secara moral-spiritual dielihara oleh al-Qur'an dan Sunnah. Karena itu, mereka bertindak sebagai penjaga moral komunitas dan aturan-aturan normatifnya. Disebutkan bahwa salah seorang di antara para sahabat pernah berjalan melewati sekelompok ahli kitab di Syiria yang sedang dihukum berdiri di bawah terik sinar matahari. Dia bertanya, "siapakah mereka ini?" Dijawab bahwa mereka adalah ahli kitab yang tidak membayar penuh pajak tanah *(kharaj)*. Dia berkata, "Aku bersaksi bahwa aku pernah mendengar Rasulullah bersabda bahwa di hari

[16] Muslim Ibn al-Hajjaj Al-Qushayri, *Al-Jami` Al-Sahih* (Cairo: Dar al-Amirah, n.d.). 299.

kebangkitan kelak Allah akan menghukum orang-orang yang menyiksa rakyatnya." Dia kemudian pergi dan menyampaikan hadits nabi ini kepada Gubernur Syiria yang kemudian sang gubernur memerintahkan agar orang-orang tersebut dibebaskan.[17]

Salah satu di antara sahabat Nabi yang dimuliakan dan dikagumi adalah Umar bin Khattab (583-644), khalifah kedua. Dalam pesannya yang terakhir, Umar berkata kepada khalifah penggantinya, yaitu Utsman Ibn Affan (573-656), "Aku perintahkan kepadamu agar memenuhi janji terhadap ahli *dhimmah* Allah dan Rasul-Nya. Kamu harus berjuang untuk menjaga mereka (secara harfiahnya berarti 'di belakang mereka'). Mereka tidak boleh dibebani kewajiban di luar kemampuan mereka".[18]

Pada masa perang, Nabi Muhammad berusaha mengatur pertempuran dan menyampaikan tujuannya. Sebagai Nabi dan negarawan, Muhammad selalu menegakkan etika perang dengan maksud untuk memperkecil tragedi kemanusiaan sebagai bagian dari setiap perang, betapapun mulia tujuan perang itu. Dalam salah satu peperangan dengan suku Arab yang bertetangga yang belum menerima Islam, orang-orang Nabi Muhammad membunuh beberapa anak. Ketika diberitahukan akan hal ini, Nabi marah dan menyalahkan orang-orang tersebut, "mengapa mereka tidak bisa menahan diri dari membunuh. Kenapa sampai membunuh anak-anak?" Salah seorang dari mereka menjawab, "wahai Rasulullah, yang kami bunuh adalah anak-anak orang musyrik". Nabi menjawab, "Orang terbaik dari kalian juga anak-anak orang musyrik". Nabi lalu memerintahkan, "Jangan pernah membunuh anak-anak". Perintah ini diulang sampai dua kali.[19]

Telah diketahui bahwa setiap mengirim pasukan perang, Nabi Muhammad selalu memerintahkan komandannya untuk takut kepada Allah dan bersikap ramah kepada bawahannya. Kemudian Nabi menambahkan, "Berjuanglah dengan nama Allah dan dijalan Allah. Perangilah orang yang menolak beriman pada Allah. Tetapi jangan di luar batas. Jangan berkhianat, jangan membuat cacat, jangan membunuh anak".[20] Tentu saja, kaum Muslim tidak selalu memperhatikan perintah ini sebagaimana

---

[17] Ibn Hanbal, *Musnad Al-Imam Ahmad Ibn Hanbal*. III, 403.

[18] Ibn Ismail Bukhari, *Al-Jami` Al-Sahih* (Cairo, n.d.). I, 185.

[19] Ibn Hanbal, *Musnad Al-Imam Ahmad Ibn Hanbal*. III, 435; IV, 24

[20] Tirmidzi, *Sunan Al-Tirmidzi*. V, 338.

secara jelas terlihat dalam sejarah. Meski demikian, mengatakan bahwa perintah ini dan ketentuan-ketentuan lain yang mengatur perilaku umat Islam dalam perang senantiasa diabaikan berarti juga mengingkari fakta-fakta sejarah. Kenyataan bahwa Islam dapat menerima perang sebagai realitas manusia dan menetapkan prinsip-prinsip moral yang ketat untuk mengaturnya, menurut pandangan penulis, menunjukkan toleransi dan akomodasi kaum Muslim terhadap ahli kitab yang hidup di tengah-tengah mereka.

Telah kita ketahui bahwa menjelang akhir hidupnya, nabi Muhammad mulai merasakan bahwa keyakinan dan ilmu pengetahuan umatnya telah menebarkan pengaruh yang luas dan signifikan. Meski ekspedisi pertama ke Syiria tidak berhasil, hal itu tidak menghalangi pasukan muslim untuk berpetualang keluar dari tanah Hijaz, terutama setelah umat Islam di Arab menjadi solid. Tidak lama sebelum meninggal, Nabi Muhammad mulai mempersiapkan ekspedisi militer yang baru ke wilayah Byzantium. Akan tetapi, beliau meninggal sebelum rencana itu terlaksana. Tidak lama setelah Nabi Muhammad wafat, pasukan besar di bawah pimpinan Usamah bin Zaid (615-681) diberangkatkan menuju perbatasan Syiria. Abu Bakar (573-634) sebagai khalifah pertama menemani pasukan ini sampai di pinggiran Madinah dan menyampaikan petunjuk bagaimana kaum Muslim berperilaku dalam perang. Katanya,

> "Nabi bersabda, 'Jangan kalian mengkhianati satu sama lain (selama perang). Jangan berbuat khianat. Jangan membuat cacat terhadap musuh atau membunuh anak, orang tua atau wanita. Jangan menebang pohon yang berbuah. Jangan menyembelih domba, sapi betina ataupun unta kecuali kalian memerlukannya untuk dimakan. Kalian nanti akan berjumpa dengan para pendeta yang mempersembahkan diri mereka untuk beribadah di Biara. Biarkan mereka dan apa yang mereka sembah".[21]

Sayangnya, kaidah-kaidah etika ini sering dilanggar oleh kaum Muslimin, tidak hanya saat berperang melawan kaum non-Muslim, tetapi juga dalam komplik-komplik internal muslim.

---

[21] Abd al-Malik Muttaqi, *Kanz Al`Ummal Fi Sunan Al-Aqwal Wa Al-Af`al*, ed. B Al-Hayyani (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1977). X, 185.

Tujuan dari pembicaraan ini bukan untuk membenarkan penaklukan yang dilakukan oleh umat Islam atau memintakan maaf bagi mereka. Penulis juga tidak ingin membebaskan kaum Muslim dari kesalahan yang telah mereka lakukan terhadap warga negara mereka yang Yahudi dan Kristen. Maksud penulis adalah untuk lebih menekankan fakta bahwa Islam, sebagaimana agama Kristen, merupakan system religius yang pertama dan terkemuka yang tujuan pokoknya adalah untuk memperbaruhi masyarakat, menghilangkan pelanggaran, penindasan dan maksiat. Dengan kata lain tujuannya adalah untuk mendirikan Kerajaan Tuhan di dunia. Kita tidak boleh melupakan signifikansi tujuan tersebut ketika menganalisis sejarah kedua komunitas itu. Kita tidak bisa mempelajari sejarah Muslim tanpa menyertakan kerangka Islam yang termaktub dalam al-Qur'an, sunnah dan kehidupan generasi Muslim pertama. Demikian pula, kita tidak dapat melihat sejarah Kristen tanpa kerangka kehidupan dan ajaran Kristus. Perilaku para politisi dan fuqaha Muslim tidak bisa dinilai begitu saja, tetapi harus dikaitkan dengan sejauh mana mereka mengikuti cita-cita dan nilai-nilai keimanan Islam.

Sejarah bukan sebuah rentetan peristiwa tanpa makna yang setelah didokumentasikan, dapat menerangkan segala sesuatu. Tak ada kisah konversi agama, penafsiran atau laporan tentang apa yang telah terjadi selama pemerintahan raja ini atau itu yang sepenuhnya dapat menerangkan hubungan komunitas-komunitas agama yang kaya dan kompleks. Seorang sejarawan sejati harus memperhatikan dimensi teologis, moral dan dalam kasus Islam, dimensi hukum masyarakatnya. Dengan kata lain, seorang sejarawan yang mempunyai integritas intelektual harus peka terhadap dimensi iman dalam kehidupan masyarakat manusia. Pada akhirnya, dimensi inilah yang telah memberikan komunitas Muslim dan Kristen dorongan dan rangsangan menuju suatu peradaban yang kaya dan universa. Keimananlah yang telah dan akan terus bertindak sebagai hakim dan pemelihara kebudayaan mereka masing-masing, selama mereka tetap memainkan peran dalam panggung sejarah manusia. Dalam konteks iman dan tanggung jawab moral inilah, konversi dan kelangsungan hidup kaum Muslim dan Kristen harus dipelajari.

Konversi dan Kebebasan Beragama.

Terdapat suatu asumsi yang mendasar dalam sebagian besar studi tentang hubungan Muslim-Kristen, yaitu bahwa konversi dari agama Kristen ke Islam tidak pernah dilatari oleh kebebasan untuk memilih. Diperkirakan, asumsi ini berasal dari anggapan kurangnya spiritualitas Islam dibandingkan dengan spiritualitas dalam agama Kristen. Islam kurang mempunyai teladan moral dan spiritual seperti Kristus. Paling jauh, Islam dianggap sebagai bid'ah Kristen, atau meminjam kata-kata sarjana Kristen yang lebih belakangan sebagai "anak haram dari Injil dan Taurat".[22] Karena itu, apa yang baik dan indah dalam Islam dianggap berasal dari Kristen; selebihnya tidak perlu dipersoalkan. Dengan demikian, konversi pasti dilakukan dengan kekerasan atau tujuan yang tersembunyi. Orang-orang Kristen berduyun-duyun masuk Islam adalah karena untuk menghindari pembayaran *jizyah* atau menghindari kerendahan dan ketidak-nyamanan statusnya sebagai warga kelas kedua, atau untuk menyelamatkan jabatan-jabatan administrative atau militer yang menguntungkan di dalam negara Islam.

Para sejarawan memiliki bukti dokumentasi yang luas tentang banyaknya kasus yang semacam ini. Akan tetapi, karena kasus-kasus yang seperti itu tidak menceritakan seluruh rangkaian kisahnya, terutama dalam skala yang besar, seringkali dijelaskan sebagai konversi para petani yang picik daya pikirnya dan terlalu bodoh untuk mengetahui kebenaran. Kelompok masyarakat yang bodoh ini sering digambarkan sebagi *crypto-Christian* karena mereka merupakan bagian dari sebuah masyarakat yang dikuasai oleh takhayul dan kebudayaan primitive.

Asumsi ini memiliki implikasi yang serius. *Pertama*, asumsi ini menganggap bahwa pengetahuan tentang kebenaran Kristen terbatas pada sekelompok kecil elit teolog dan pendeta. *Kedua*, asimsi ini mengabaikan fakta bahwa tidak semua yang berpindah ke agama Islam adalah para petani bodoh atau orang-orang oportunis. *Ketiga*, dan mungkin ini yang paling penting, asumsi ini merupakan penghinaan kepada agama Islam dan Kristen, serta kaum Muslim dan Kristen, karena mengabaikan komitmen

---

[22] Miguel Asin Palacios, *Islam and the Divine Comedy* (London and New York: Routledge, 2008). 277

iman jutaan orang yang hanya dipandang sebagai manifestasi kebodohan, bujukan dan kekuatan yang kasar. Penjelasan bahwa para pelaku konversi adalah orang-orang yang picik daya pikirnya paling jauh sekedar bersifat hipotesis yang tak dapat dibuktikan ataupun disangkal karena kurangnya bukti yang nyata. Tentu saja, jika kesalehan agama yang demikian itu dipandang sebagai kebodohan, berarti di dalam sejarah kehidupan manusia hanya sedikit orang yang tahu. Sedangkan mengenai pemaksaan dalam konversi, kita bisa melihat berbagai bentuknya. Senyatanya memang banyak konversi yang dipaksakan dalam kedua agama tersebut dan telah tercatat dalam sejarah. Meski demikian, ketika membicarakan kasus konversi dalam Islam, prinsip-prinsip kebebasan agama dan perannya dalam sejarah Islam tidak bisa diingkari.

Prinsip ini secara jelas diungkapkan dalam pernyataan al-Qur'an, "tak ada paksaan dalam agama" (QS. Al-Baqarah, 256). Ayat ini sangat penting dan sekaligus sangat kotroversial dalam sejarah pemikiran, hukum, dan teologi islam. Dkatakan penting karena ayat ini dipakai oleh para pembela dan fuqaha Islam untuk membuktikan adanya toleransi dalam Islam, dan untuk mempertahankan integritas al-Qur'an sebagai landasan syariah. Dikatakan kontroversial karena ketika relasi kaum Muslim dengan Kristen mengalami krisis tentang ini, mereka menyatakan tidak melanggar perintah kitab suci al-Qur'an.

Para mufasir klasik pada umumnya sependapat bahwa ayat ini diturunkan sebagai jawaban untuk keadaan tertentu, yakni ketika ada seorang ayah memiliki dua orang anak yang masuk agama Kristen karena pengaruh para pedagang minyak yang beragama Kristen dari Syiria yang membawa dagangannya ke Madinah. Karena gagal mencoba untuk membujuk anak-anaknya, ayah tersebut pergi menghadap Nabi Muhammad dan mengeluh, "Haruskah aku biarkan bagian darah dagingku masuk ke neraka sementara aku hanya dapat menyaksikan?" Nabi tidak menjawab hingga turun ayat ini. Kemudian nabi bersabda bahwa anak-anak tersebut tidak boleh dipaksa untuk kembali ke Islam. Akhirnya kedua anak muda tersebut pindah ke Syiria bersama para pedagang Kristen itu.[23]

[23] Ayoub, *The Qur'an and Its Interpreters*. 252-6.

Masih ada ayat lain dalam al-Qur'an yang secara jelas menegaskan kebebasan beragama tanpa membatasi pada ahli kitab. al-Qur'an menyebut Nabi Muhammad sebagai pemberi peringatan. Tugasnya adalah menyampaikan kebenaran, tetapi tentang siapa yang beriman atau kafir adalah tanggung jawab Allah sendiri, bukan Nabi Muhammad. Maka kita baca, "Jika Tuhanmu menghendaki, tentulah akan beriman semuanya". (QS. Yunus, 99). Masih ada ayat lain yang menyatakan bahwa keimanan merupakan pilihan pribadi, karena kebenarannya hanya Allah yang mengetahui, "… kebenaran itu datangnya dari Tuhanmu: maka siapa yang ingin (beriman) silakan dia beriman, dan siapa yang ingin (kafir) biarlah dia kafir" (QS. Al-Kahfi, 29).

Gagasan tentang kebenaran itu datangnya dari Allah dan kebebasan manusia untuk beriman atau kafir merupakan pandangan Islam tentang wahyu dan tanggung jawab manusia. Ayat ini menjadi dasar bagi perjanjian primordial antara Tuhan dengan manusia (QS. Al-A`raf, 172) dan karenanya menjadi dasar bagi diberlakukannya kewajiban *(taklif)*, pahala dan hukuman di akhirat. Kelanjutan dari ayat yang melarang pemaksaan agama tersebut, "… sungguh telah jelas jalan yang benar daripada jalan yang salah". Ayat tersebut diakhiri dengan penegasan bahwa orang-orang yang memilih beriman pada Allah daripada beriman pada *taghut* sesungguhnya telah berpegang pada tali yang amat kuat dan tidak akan pernah putus.

Harus ditegaskan bahwa ayat ini memainkan peran penting dalam menjaga dampak-dampak yang ditimbulkan oleh perilaku orang-orang naïf, zalim atau tiran yang tidak bermoral dan orang-orang fanatic dan berpendirian keras. Berdasarkan ayat inilah orang-orang Kristen yang dipaksa masuk ke dalam agama Islam sering diizinkan untuk kembali ke agama mereka. Tidak diragukan lagi bahwa prinsip kaebebasan beragama ini telah membantu mempertahankan agama Kristen Timur untuk tetap eksis di tengah masyarakat Muslim.

Konversi tidak hanya proses perubahan suatu kepercayaan dan ritual kepada kepercayaan dan ritual lainnya. Konversi sering melibatkan perubahan komitmen budaya dan bangsa secara penuh. Kasus yang

terakhir ini terjadi di Spanyol, Afrika Utara, Mesir Syiria, dan hampir semua daerah di mana agama Islam dan Kristen saling berkompetisi menunaikan tugasnya yang tidak enak untuk memenangkan jiwa-jiwa, bukan untuk Tuhan ataupun Kristus, tetapi untuk agama. Pemberhalaan agama yang mengatasnamakan Tuhan dan keimanan ini telah menjadi penyebab penderitaan, kepedihan dan pertumpahan darah yang tiada akhir. Gerakan martir di Spanyol dan perang Salib telah melahirkan hasil yang sama, yaitu lenyapnya kehidupan dan pelanggaran prinsip-prinsip yang mulia tanpa tujuan. Perang salib berakhir dengan meninggalkan luka yang belum dapat disembuhkan. Kaum Muslim diusir dari Spanyol dan Islam hanyut dalam genangan darah. Di sisi lain, kaum Muslim dan Yahudi mencoba untuk menciptakan suatu simbiosis budaya dan agama yang kaya dan unik. Apakah para rahib yang saleh dan saudara-saudara mereka yang menjadi martir telah mencapai tujuannya?

Kaum Muslim juga melakukan kesalahan yang sama ketika memberhalakan agama atas nama Allah dan Islam. Mereka juga membantu meruntuhkan eksperimen Hispano-Arab. Seandainya mereka berusaha mewujudkan perintah-perintah moral al-Qur'an, bukan mereduksinya ke dalam aturan-aturan yang tak bernyawa dan seringkali bersifat keras, mungkin sejarah hubungan Muslim-Kristen akan lebih manusiawi dan tentu saja lebih saleh.

Banyak penghargaan yang harus diberikan atas kebaikan dan penyebaran Islam secara damai pada zaman itu bukan oleh fuqaha yang cerdas, atau bahkan para raja yang tercerahkan, tetapi oleh kaum pedagang dan sufi yang saleh. Sebenarnya seluruh penyebab terjadinya konversi besar-besaran ke dalam agama Islam adalah hubungan yang baik, lama dan tersembunyi antara kaum Muslim yang saleh dengan orang-orang Kristen, Yahudi, Hindu dan lainnya yang juga saleh. Kegiatan dakwah yang tenang dan yang tak terorganisir ini tidak banyak terjadi di kalangan petani yang bodoh, tetapi di kalangan penduduk kota yang berpengetahuan tinggi. Apa yang dicapai oleh kaum Muslim melalui perang dan penaklukan tidak meninggalkan bekas. Akan tetapi, prestasi yang dicapai melalui "hikmah dan nasehat yang adil" terus tumbuh dan berhasil dengan baik [.]

TENTANG PENULIS

Dr. Achmad Khudori Soleh M.Ag adalah dosen tetap Studi Filsafat Islam pada Universitas Islam Negeri (UIN) Maulana Malik Ibrahim, Malang. Lahir di Nganjuk, 24 Nopember 1968. Menempuh pendidikan SLTA di MAN PP "Bahrul Ulum" Tambakberas, Jombang (1988), Pendidikan Sarjana di Fakultas Tarbiyah IAIN Sunan Ampel Malang (1993), jenjang Magister (1999) dan Doktor (2009) di UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, dengan konsentrasi Filsafat Islam.

Bukunya yang telah terbit,*Menjadi Kekasih Tuhan* (Yogyakarta: Mitra Pustaka, 1997); *Kegelisahan al-Ghazali* (Bandung: Pustaka Hidayah, 1998); *Fiqh Kontekstual I-VII* (Jakarta: Pertja, 1998-2000); *Pemikiran Islam Kontemporer* (Yogyakarta: Jendela, 2003); *Wacana Baru Filsafat Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004); *Skeptisme al-Ghazali* (Malang: UIN Press, 2009); *Integrasi Agama dan Filsafat Epistemologi al-Farabi* (Malang: UIN Press, 2010); *Kerjasama Antar Umat Beragama* (bersama

Erik Sabti Rahmawati)(Malang: UIN Press, 2011); *Epistemologi Ibn Rusyd* (Malang: UIN Press, 2012); *Teologi Islam Perbandingan al-Farabi dan al-Ghazali* (Malang: UIN Press, 2013); *Filsafat Islam dari Klasik Hingga Kontemporer* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2014 & 2016); *Epistemologi Islam* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2018); *Integrasi Quantum Agama dan Sains* (Malang: UIN Press, 2020).

Google Scholar: Achmad Khudori Soleh
https://scholar.google.com/citations?user=YxL7g2UAAAAJ&hl=en

* * *

Erik Sabti Rahmawati, M.Ag, MA, adalah dosen tetap Studi Pemikiran Modern dalam Islam pada Universitas Islam Negeri (UIN) Maulana Malik Ibrahim, Malang. Lahir di Banyuwangi, 08 Nopember 1975. Menyelesaikan Pendidikan SLTA di MA PP "Nurul Jadid", Paiton, Probolinggo; Pendidikan Sarjana di Fakultas Ushuluddin, IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarya (1998); Program Magister di IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (2004); Pendidikan Master kedua di *Centre for Religious and Cross-Cultural Studies* (CRCS), Universitas Gajah Mada, Yogyakarta (2005).

Bukunya yang terbit, *Kerjasama Antar Umat Beragama* (bersama Achmad Khudori Soleh)(Malang: UIN Press, 2011); *Hukum Jaminan Fidusia* (bersama Risma Nur Arifah) (Malang: UIN Press, 2020).

Google Scholar: Erik Sabti Rahmawati
https://scholar.google.com/citations?user=mBS3K_EAAAAJ&hl=en

PESANTREN PUTRI AL - AZKIYA'
JOYO SUKO METRO MERJOSARI MALANG
المعهد الإسلامي الأزكياء
SUCIKAN DIRI DAN TINGKATKAN PROFESIONALITAS

Hermeneutika pembebasan dan Teologi pembebasan Islam dari Farid Esack sama memesona dan menantangnya dengan teologi pembebasan Kristen dari Gustavo Gutierrez. Esack menawarkan sebuah tantangan bagi setiap agama, bahwa pembebasan manusia dan dialog antar umat beragama tidak dapat diwujudkan secara sendiri-sendiri (melainkan harus saling bekerjasama).

Paul Knitter,
Guru Besar Teologi, Universitas Xavier, Cincinnati

Perintah untuk berkompetisi dalam kebaikan (fastabiqu al-khairat) (QS. Al-Maidah 48) tidak hanya diperuntukan bagi sesama umat muslim, tetapi antar umat beragama. Setiap penganut agama ditantang oleh Tuhan untuk berkompetisi membuktikan siapa yang terbaik (**Farid Esack**).

UIN-MALIKI PRESS
Jalan Gajayana 50 Malang 65144
Telepon/Faksimile 0341-573225
e-mail: admin@uinmalikipress.com
http://uinmalikipress.com